UNIVERSITATEA *SPIRU HARET*

RĂZVAN THEODORESCU

CULTURĂ ȘI CIVILIZAȚIE EUROPEANĂ

Editura Fundației România de Mâine

UNIVERSITATEA *SPIRU HARET*

FACULTATEA DE RELAŢII INTERNAŢIONALE ŞI STUDII EUROPENE

Acad. RĂZVAN THEODORESCU

CULTURĂ ŞI CIVILIZAŢIE EUROPEANĂ

EDITURA FUNDAŢIEI *ROMÂNIA DE MÂINE*
Bucureşti, 2003

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
THEODORESCU, RĂZVAN
Cultură şi civilizaţie europeană / Răzvan Theodorescu, Editura Fundaţiei *România de Mâine*, 2003
176 p.; 20,5 cm.
ISBN 973-582-806-5
008(4)

© Editura Fundaţiei *România de Mâine*, 2003
ISBN 973-582-806-5

Cuprins

ÎN LOC DE PREFAŢĂ.....5

INTRODUCERE.....7

CIVILIZAŢIA EUROPEI OCCIDENTALE.....17

EVUL MEDIU (SECOLELE IX-XIV).....17
RENAŞTEREA ŞI REFORMA (SECOLELE XV-XVI).....49
EPOCA MODERNĂ (SECOLELE XVII-XX).....89

CIVILIZAŢIA EUROPEI ORIENTALE.....116

EVUL MEDIU (SECOLELE VIII-XV).....116
UMANISMUL, BAROCUL ŞI ILUMINISMUL (SECOLELE XVI-XVIII).....140
A DOUA EPOCĂ MODERNĂ (SECOLELE XIX – XX).....164

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ.....179

ÎN LOC DE PREFAŢĂ

Titlul acestui curs comportă câteva precizări conceptuale.

Dacă ştim cu toţii, mai mult sau mai puţin, ce semnifică „european” – un termen ce apare în latineşte („europaeus”) în plină Renaştere italiană, la umanistul Aenea Silvio Piccolomini, devenit papa Pius al II-lea –, pentru definirea „culturii” şi a „civilizaţiei” au curs râuri de cerneală.

Este suficient a aminti că, acum câteva decenii, antropologii Alfred Kroeber şi Clyde Kluckhohn găseau peste 160 de sensuri ale „culturii”, în timp ce sociologul Armand Cuvillier descoperea 20 de posibile definiţii ale „civilizaţiei”.

În ceea ce mă priveşte, socotesc „cultura” în sensul ciceronian de „cultura mentis”, de cultură intelectuală aşadar – cuprinzând literele, artele, credinţele, filosofia –, în timp ce pentru „civilizaţie” – desprinsă dintr-o „civilitas” erasmiană – văd un cuprins cu mult mai larg. Unul care include „cultura”, dar o depăşeşte prin încorporarea faptelor şi evenimentelor ţinând de istoria socială, politică, economică. Mă aflu, aşadar, plasat în preajma unei definiţii mai vechi potrivit căreia „civilizaţia” este „un ansamblu complex de fenomene sociale... cu caracter religios, moral, estetic, tehnic sau ştiinţific, comun tuturor părţilor unei vaste societăţi sau mai multor societăţi legate între ele” (A. Lalande, „Vocabulaire technique et critique de la

philosophie", Paris, 1951, p. 141 şi următoarele).

Intră în aceste preocupări, în chip firesc şi eclatant, contribuţii ale unor nume ilustre ale spiritului de la Johann Gottfried Herder la François Guizot, de la Jakob Burckhardt la Oswald Spengler – cel pentru care „civilizaţia" este destinul inevitabil al unei „culturi" –, de la Nicolae Iorga la Arnold Toynbee, de la Aby Warburg la Norbert Elias, de la Fernand Braudel la Samuel P. Huntington.

Într-un fel, am încercat să surprind, prin evocarea unor momente majore din cultura şi din civilizaţia europeană, pulsul vieţii de pe un continent fundamental în istoria întregii lumi, de două milenii încoace.

Autorul

INTRODUCERE

Dacă în „facerea Europei” ideea creştină a jucat rolul principal – a arătat-o încă acum şapte decenii istoricul englez catolic Cristopher Dawson într-o carte pe cât de importantă, pe atât de prost primită la vremea sa –, atunci secolul al IV-lea, esenţial în definirea credinţei întru Iisus, rămâne răstimpul unei fundamentale prefaceri. Cea prin care lumea păgână mediteraneană a devenit lumea creştină a unui continent care a fost, în primul rând, o „universitas christiana”. Dar acest veac scurs între 300 şi 400 mai are, în această prefacere, o particularitate care îl decupează memorabil în istoria universală. Este veacul unei prime şi exemplare coexistenţe, bine ştiute şi multiplu ilustrate prin evenimente şi fapte ale gândirii, ale literaturii, ale artelor, a două ideologii adverse, născute din premise diferite, cu un imaginar total deosebit, cu moravuri, credinţe şi ţinte divergente: cea păgână, politeistă, greco-romană şi cea creştină, monoteistă, de sorginte orientală, cu străvechi origini în soteriologii şi eshatologii ale orizontului răsăritean, dar cu o repede acoperire teritorială şi umană din Tracia până în Britania.

Născută din teribila criză romană a secolului al III-lea, cel al anarhiei militare şi al invaziilor germanice, din formula politică a Tetrarhiei şi a Dominatului inaugurate de balcanicul aclamat drept „Jovius” – aşadar un Jupiter al Romei târzii –, anume Caius Aurelius Valerius Diocletianus,

cârmuirea celuilalt balcanic care a fost Flavius Valerius Constantinus sau Constantin cel Mare a pecetluit cumva destinul spiritual al ultimei antichităţi.

După şirul de edicte imperiale împotriva celor ce împărtăşeau „iudaica superstitio”, cea a „galileenilor” care se închinau lui „Hristos” socotit a fi „unsul”, deci acel Mesia vestit de mult de către sectele şi grupările spirituale evreieşti ale Iudeii elenistice şi romane, precum esenienii şi zeloţii, personaj mitologic a cărui imagine o avea în oratoriul său – alături de cea a lui Abraham al israeliţilor, de cea a greco-latinului Orfeu – un împărat din secolul al III-lea chiar, Severus Alexander; după persecuţiile sângeroase din Orient împotriva creştinilor ce refuzau să lupte ca soldaţi şi să venereze chipul imperial al lui Diocleţian şi al altor auguşti şi cezari ai Tetrarhiei (aceasta este, semnificativ, epoca în care au cunoscut moarte de martiri câţiva dintre eroii sanctificaţi de Biserică în timpul lui Constantin cel Mare, deveniţi „sfinţii militari” Gheorghe, Dimitrie, Teodor Stratilat, Teodor Tiron, Procopie); după răsunătoarea victorie din 28 octombrie 312 de la Pons Milvius asupra lui Maxentius, repurtată sub semnul Crucii – acum intrate în legenda culturii europene prin istorisirea lui Eusebiu din Cezareea – de către amintitul Constantin, fiul lui Constantius Chlorus, trăit, ca şi părintele său, în atmosfera cu mult mai tolerantă a unui Occident prea puţin ştiutor de tradiţii iudeo-creştine, învingătorul avea să promulge în anticul Mediolanum, împreună cu Licinius, unul dintre cele mai celebre acte din civilizaţia veche. Este vorba de aşa-numitul „edict de la Milano” din 313 ce dădea creştinismului, până acum atât de hăituit, statutul de „religio licita”, aşadar de cult acceptat, în rând cu celelalte, relativ numeroase, mai ales de origini asiatice, pe care statul roman le tolera de nu puţină vreme.

Coborând la rădăcinile semantice şi socotind că darul de a lega între ei oamenii dintr-o comunitate – exprimat prin

verbul latinesc „religo” – este asociat conceptului de cult religios – exprimat prin substantivul latinesc „religio” – se poate bănui cu tărie că, o dată cu edictul milanez, veacul al IV-lea va cunoaşte o desfăşurare, greu de imaginat, a entuziasmului creştin, conducând după numai optzeci de ani la proclamarea creştinismului de către Teodosie cel Mare, la 8 noiembrie 392, drept unică religie a imperiului. Era depăşită astfel şi definitiv încheiată ceea ce unii istorici au numit „anxietatea” spirituală a Romei finale, între domnia filosofului stoic Marcus Aurelius şi cea a tolerantului soldat Constantin care a fost primul împărat creştin, cel ce instaura, în locul unei mai vechi „pax romana”, o nouă „pax romana christiana”. Şi care, mai trebuie spus, avea să conducă lumea Orientului mediteranean, în sfera crucială a credinţei, de la toleranţa romană la intoleranţa bizantină.

Veacul al IV-lea nu este doar cel în care, pentru acest imperiu creştin, se năştea o nouă capitală pe Bosfor, o „nouă Romă” („Néa Rome”), o „a doua Romă” („deutéra Rome”) – la doar o mie cinci sute de kilometri spre răsărit de tradiţionala capitală a imperiului, pe care curând barbarii o vor cuceri vremelnic –, denumită „oraşul lui Constantin”, Constantinopolul adică, ce există oficial cu începere din mai 330, dar cu numele menţionat pe unele monede cu şase ani înainte.

De asemenea, el nu era doar secolul al cărui sfârşit avea să marcheze, în ianuarie 395, scindarea vastei împărăţii – dar nu şi dispariţia ideii de unitate imperială ce avea să dureze până către 800 – într-o „pars Orientis” avându-l în frunte pe Arcadius, stăpân la Constantinopol, şi o „pars Occidentis” cu Honorius cârmuind la Ravenna.

Faptul de spiritualitate cel mai important pe care epoca îl înregistrează este, fără doar şi poate, cel ce s-a consumat de-a lungul numeroaselor domnii ce au urmat morţii lui Constantin cel Mare la Nicomedia în 337, în timpul dinastiilor constantiniană, valentiniană şi teodosiană. Acum

– şi numai acum – au stat faţă în faţă, într-un dialog acerb nu o dată, dar atât de rodnic pentru posteritate, cu meritele intelectuale egal împărţite, cele două tabere; aceea păgână care îşi trăia ultimele momente, cu o demnitate străbătută de un fior tragic şi aceea creştină ce avea să cunoască strălucirea momentului conciliar niceeo-constantinopolitan şi aurorala înflorire prin momentul patristic.

Trăind din seva culturală cea atât de bogată a veacului al III-lea pecetluită de gândirea neoplatonică cuprinsă în „Eneadele” lui Plotin din Alexandria, unul dintre părinţii misticii şi ai esteticii medievale – elogiator al Spiritului şi al Unicului, creator al cuvântului care exprimă „ieşirea din sine”, adică „extazul”, apologet al evanescenţei lumii reale –, păgânismul crepuscular al secolului al IV-lea stă sub semnul unui Libanius din Antiohia, efigie, într-un fel, a climatului epocii. Aceasta măcar şi numai pentru faptul că elevii retorului păgân al cărui model venerabil era atenianul Isocrates s-au numai creştinii Vasile cel Mare şi Grigore din Nazianz, „părinţii” capadocieni crea-tori, între altele, de norme monahale răsăritene, iar printre prietenii săi s-a prenumărat un cap încoronat precum Iulian Apostatul, ultimul din dinastia lui Constantin cel Mare – între 360 şi 363 –, păgân notoriu în cea dintâi familie imperială creştină, cel din urmă apărător al neoplatonismului şi vestejitor zadarnic, dar superb, al creştinismului.

Rezistenţa păgână este încă puternică după 300 la nivelul elitei intelectuale – o reprezintă, de pildă, un Ammianus Marcellinus, istoricul grec din Antiohia, apropiat de Libanius şi luptând sub flamura apostatului Iulian, care s-a străduit să-şi scrie ale sale „Res Gestae”, cuprinzând faptele romane dintre Nerva şi Valens, într-o latinească prin care năzuia să-l imite pe Tacitus –, dar ea era adânc ancorată şi în structurile populare ale Occidentului mai ales; acolo unde până târziu locuitorul unui sat, al unui „pagus”, era un „paganus”, aşadar deopotrivă sătean şi

păgân, ceea ce a dus, chiar şi după creştinare, la păstrarea în limbile moderne europene a unor cuvinte comune precum „paysan” sau „peasant”. Era acelaşi care putea să creadă încă în vechii zei greco-romani, după cum putea să fie adeptul lui Mithra, divinitatea iraniană, sau adoratorul cultului solar, al „Sfântului Soare” din folclorul românesc – cel cu care se asemuia un împărat precum Aurelian, părăsitorul Daciei, când se proclama „Deus Sol Invietus” –, acelaşi Soare a cărui „naştere” la solstiţiul de iarnă, început al plenitudinii astrului, era sărbătorită la 25 decembrie, „dies natalis solis”; adică tocmai atunci când era celebrat Mithra, cel al cărui cult se desfăşura îndeobşte într-o peşteră rituală, şi tocmai atunci când va fi sărbătorită de creştini naşterea lui Iisus Hristos el însuşi, la Bethleem, tot într-o peşteră, un „spelaion”, cum istoriseşte, înainte de 200, apocrifa „Protoevanghelie a lui Iacob”.

Orizontul vizual al epocii coincidea deplin cu acela al credinţelor şi al textelor astfel coexistente. Arta monumentală păgână, cu accentele sale de urieşenie orientală regăsite din palatul lui Docleţian de la Split până în bazilica lui Maxentius de la Roma, cu imaginile barbarizate cioplite pe arcul lui Galerius de la Salonic sau cu acelea, foarte rafinate, din mozaicurile fermecător-enigmatice descoperite în Sicilia, la „Villa Erculia” de la Piazza Armerina este contemporană şi perfect congruentă cu zorii artei creştine care recurgea la aceleaşi modalităţi stilistice şi tehnice ale picturii murale, ale mozaicului, ale sculpturii şi ale arhitecturii pe care le regăsim în întreaga artă romană târzie şi care sunt evidenţiate, înainte de toate, de pictura catacombelor de pe Via Appia (unele chiar din secolul al III-lea, contemporane cu picturile din sinagoga şi din „casa creştină” de la Dura Europos). Contemporaneitatea şi congruenţa la care m-am referit sunt împrejurări culturale majore şi evidente, chiar dacă această artă creştină incipientă avea înaintea sa o epocă

înfloritoare unde creaţia păgână nu-şi mai avea locul nicicum, cea a primelor timpuri bizantine, din vremea lui Constantin cel Mare până în aceea a lui Justinian.

Înmulţirea impresionantă şi firească a monumentelor creştine după edictul de la Milano ar fi trebuit să ne lase drept zestre un peisaj la fel de impresionant, dacă mentalul colectiv al posterităţii nu ar fi determinat, recurent, o venerare peste măsură a acelor prime mărturii ale triumfului creştin. Ceea ce a făcut ca prea puţine edificii sacre ale epocii constantiniene, de pildă, să ajungă până la noi fără preschimbări şi adaosuri ale evului mediu, Renaşterii, barocului şi neoclasicismului care, incisiv, au desfigurat total, din prea mare „respect”, monumentele iniţiale. Prea puţin s-a mai păstrat din bazilicile romane ale creştinismului abia oficializat, precum San Pietro de la Vatican, San Giovanni de la Lateran, San Paolo „fuori le mura” sau din bazilica, de răsunătoare faimă, a Învierii („Anastasis”) de la Ierusalim. Abia rotonda Santa Costanza din Roma, cu mozaicurile sale ce păstrează încă, fie şi palide, tradiţii ale motivelor pompeiene sau bazilica Naşterii de la Bethleem, cu pavimentele şi capitelurile sale ce au scăpat neatinse, mai conservă ceva din mărturia eforturilor artistice puse în slujba credinţei din primul secol de creştinism licit; după cum pline de interes pentru coexistenţa spirituală din iconografia constantiniană şi postconstantiniană sunt picturile din catacombele romane de pe Via Latina, unde isprăvile mitologice ale lui Hercules al păgânilor sunt zugrăvite alături de scene iudeo-creştine ale Vechiului Testament (de curând şi din aceeaşi vreme am văzut ceva similar – sculptat însă în piatră – într-un relief descoperit la Salonic) sau picturile, relativ recent descoperite, din hipogeul de la Tomis, unde un „banchet euharistic” prelungeşte neaşteptat canonul compoziţional al prea bine ştiutului banchet funerar roman.

Nicăieri, însă, instrumentarul cultural păgân nu a fost

atât de subtil folosit – iar acesta nu este doar un paradox al istoriei, ci şi un semn al mersului său înainte pe o „cale regală” a civilizaţiei – precum în chiar opera de definire a dogmei creştine. Moştenitoare a tipului de educaţie grecesc, al „paideiei” aşadar, religia creştină a ştiut de timpuriu să vadă în marii gânditori ai Eladei păgâne pe autenticii „praecursores Christi”, prevestitori inspiraţi ai lumii divine, premergători, într-un fel, ai Bunei Vestiri; de unde, adaug imediat, locul lui Platon, al lui Aristotel, al unui Pitagora, ca mărturisitori insoliţi ai „concordiei” Vechiului şi Noului Testament, în scena iconografică, cu genealogii înflorite şi colorate, care se numeşte „Arborele lui Ieseu”, evocând descendenţa lui Iisus şi a Mariei din casa lui David şi din regii Iudeii – o admirăm din vitraliile goticului francez al vremii abatelui Suger, până în frescele moldave ale vremii principelui Rareş –, ca şi rolul unor umanişti, precum quattrocentistul Pico della Mirandola, de căutători şi exegeţi ai tradiţiei platonice în creştinism şi ai acelor texte fundamentale ale misticismului iudaic ce constituie Cabala, amestec de speculaţii mesianice legate de gnosticism, de doctrina pitagoreică şi de neoplatonismul alexandrin, cuprinzând în sine ceea ce puteau fi socotite „vestigia Christi”.

În laboratorul de sensibilităţi, de subtilităţi, de mentalităţi şi gândire elenistică orientală, deschis spre toate orizonturile, care a fost Alexandria Egiptului, acolo unde se încrucişau credinţe, filosofii, şcoli artistice şi literare s-a desăvârşit coexistenţa unică pe care o amintesc stăruitor aici.

Un Clement din Alexandria încercând să vadă, înainte şi după 200, cum se putea raporta credinţa cea nouă pe care o împărtăşea la raţiunea celor vechi, apoi, câteva decenii mai târziu, un Origene din Alexandria, succesorul celui dintâi şi autorul celei mai vaste opere din creştinismul incipient al „paideiei” şi al gândirii greceşti, pregătind

limbajul filosofic de sorginte elenistică pe care l-au mânuit întemeietorii „patristicii” stau la temelia mirabilului veac al IV-lea. Cel în care fostul retor păgân devenit episcopul creştin Vasile din Cezareea Capadociei va cultiva tradiţia aristotelică, dar va da şi regulile ascezei monahale pe care o trăiseră deja sau aveau să o trăiască, în „tebaidele” Egiptului şi în pustiurile Siriei, „eremiţii” – deci oamenii deşertului –, aflaţi în „anahoreză”, aşadar „fugiţi din lume”, urmaşi ai cuvioşilor Antonie cel Mare, Pahomie şi Simeon Stilitul; în care fratele său Grigore, episcopul de Nyssa, va fi gânditorul creştin cel mai notoriu din descendenţa origenistă şi în care elevul convertit al păgânului Libanius, pe nume Ioan din Antiohia, devenit episcop al Constantinopolului a prelungit, prin predicile sale, elocinţa anticilor, primind în posteritate numele de „Chrysostomos”, adică „Gură de Aur”.

Dar, fără doar şi poate, sfera în care importanţa împrumuturilor păgâne în mentalul creştin şi-a atins apogeul a fost cea a definirii dogmatice a noii religii. Aceasta s-a petrecut în mai 325 şi, mai apoi, în mai-iulie 381 la cele două dintâi concilii sau sinoade ecumenice – cel de la Niceea şi cel de la Constantinopol –, ţinute sub autoritatea imperială izvorâtoare, în biserica orientală, a mult discutatului „cezaropapism” al primului Bizanţ. Aici, sub oblăduirea şi din voinţa unor Constantin cel Mare şi Gratianus, cu participarea unor creştini iluştri de la Eusebiu din Cezareea şi Hosius din Cordoba la mai sus amintitul Grigore din Nazianz – ajuns efemer cel mai înalt ierarh al imperiului – a fost creat, împotriva ereziei ariene ce nega divinitatea lui Hristos, aşa-numitul „simbol niceeo-constantinopolitan”. Potrivit acestuia „Dumnezeu Unul în fiinţă”

— Amintire a Unului plotinian al filosofiei păgâne – este „întreit în Persoane”, format aşadar din trei „ipostaze”, Dumnezeutatăl, Dumnezeu-Fiul şi Dumnezeu-Sfântul Duh,

consubstanţiale, „identice în esenţă” („omoúsios” în elină), cu o aceeaşi „ousia” deci, care se întrepătrund (românii spun, atât de frumos, că se află în „împreună petrecere”, ceea ce traduce exact cuvântul grecesc „perihoresis”).

Iată aşadar cum pentru prima generaţie importantă de intelectuali ai creştinismului acceptat, înaintea triumfului din 392, definirea dogmatică printr-un „credo”, simbol al credinţei întemeiat pe un echilibru al teologiei trinitare – acelaşi pe care, curând, Occidentul îl va rupe prin instituirea faimosului „Filioque procedit” al bisericii romano-catolice pentru care Sfântul Duh purcede din Tată şi Fiu într-un spirit „subordonaţionist” (din formula „Spiritus Sanctus… qui ex Patre Filioque procedit”) – s-a realizat prin termenii conceptuali împrumutaţi vorbirii culte şi celei populare din elenismul precreştin: în indicarea esenţei divine creştinii au folosit „ousia” care era un termen filosofic clasic, în timp ce „hypóstasis” este un cuvânt comun care vrea să desemneze pur şi simplu „existenţa”.

Nu mai puţin, în disputele cristologice ale veacului al IV-lea, Logos-ul demiurg din neoplatonism – cel ce va fi pentru creştini Cuvântul întrupat – implica ştiinţa adâncă despre reflecţia secolelor imediat precedente, cunoaşterea tezelor despre Logos ale unui Filon din Alexandria, filosoful evreu al veacului I – cel ce i-a influenţat pe alexandrinii Clement şi Origene – sau înţelegerea exactă a sensului cuvintelor – din acelaşi prim secol creştin – ale apostolului Ioan vorbind despre Hristos ca despre un Logos, parte creatoare şi ordonatoare a înţelepciunii divine; era, de fapt, acesta, un Logos precreştin fragmentar, un „logos seminal” („lógos spermatikós”), prin care păgânii de excepţie erau aduşi să cunoască adevărul, să intuiască venirea lui Mesia, să-i poată înrâuri, în fine, pe marii gânditori creştini, precum Platon pe Pseudo-Dionisie Areopagitul, precum Aristotel pe Toma de Aquino.

Veacul al IV-lea, consemnând la extremul său sfârşit

transformarea creştinismului în unica religie a lumii romane, avea să fie şi momentul îndepărtat al unui clivaj mental, al unui început de despărţire spirituală între „pars Orientis” şi „pars Occidentis”, mult dincolo de împărţirea administrativă a imperiului în două părţi distincte. Iar fundamentul acestei separări creştine va fi fost, încă o dată, un rezultat al recepţiei – este drept, diferite – a lecţiei anticilor păgâni. Dacă Apusul unor „Părinţi ai Bisericii”, precum Augustin, retorul din Cartagina şi episcopul de la Hippona – îndepărtatul precursor al lui Luther şi al strămoşului existenţialiştilor care a fost teologul danez Sören Kierkegaard, al unui pesimism funciar în ceea ce priveşte umanitatea, al exacerbării neliniştii şi păcatului – avea să rămână definitiv ataşat „apologeticei”, acea ramură a teologiei care demonstrează logic, aş fi tentat să spun chiar aristotelic – pentru că silogistic –, existenţa lui Dumnezeu, Răsăritul avea să-şi cristalizeze tipul de afirmare „apofatică” a ceea ce nu este Dumnezeu; era o subtilă formă negativă de definire a divinităţii prin ceea ce ea nu este, preferată de ortodoxie pentru deplina sa taină, regăsită din icoane până în iconostasele care separă, la orientali, văzutul cristologic şi mariologic al naosului de nevăzutul euharistic al altarului. Este, această apofază a lumii răsăritene, o exprimare a misterului credinţei, o tehnică a negaţiei pentru postularea transcendenţei absolute a lui Dumnezeu, o asemenea cale negativă fiind identificată şi la alte popoare ale Orientului – la necreştinii Indiei, spre pildă –, o modalitate superioară de „ne-cunoaştere” ce descindea aici din Platon, cel care undeva în „Republica” vorbea despre – „binele ce este dincolo de fiinţă”. Era acea inteligenţă inefabilă, aflată dincolo de „sufletul universal”, care pentru gânditorul antic rămânea ceva impersonal şi abstract, chiar dacă măreţ, în timp ce pentru creştinul primelor veacuri desemna ceva extrem de concret şi de personal.

Aristotel pentru Occident şi Platon pentru Orient fuseseră cei doi „balcanici” păgâni care au întemeiat, astfel, Europa aşa cum durează ea până astăzi.

CIVILIZAŢIA EUROPEI OCCIDENTALE

EVUL MEDIU (SECOLELE IX-XIV)

Este aproape paradoxal faptul că în civilizaţia care a întemeiat societatea occidentală, cea care poartă numele lui Carol cel Mare, „Pater Europae”, locul eminent nu îl ocupă cărturarii din cele două părţi principale şi continentale ale vastului stat despărţite de Rin, „Francia orientalis”, din care avea să iasă Germania Ottonienilor, „Francia occidentalis”, care va fi Franţa Capeţienilor. Ponderea intelectualilor franci la curtea regală şi apoi imperială pare a fi fost cu totul estompată de cea a străinilor, veniţi din spaţii de veche cultură romană, împrejurare evidentă de-a lungul domniilor succesive ale lui Pepin cel Scurt (741-768), devenit în 751, la Soissons, rege al francilor – uns monarh de către benedictinul Bonifaciu, evanghelizator şi apostol al Germaniei (şi care nu era altul decât anglo-saxonul Winfried de Wessex) –, Carol cel Mare (768-814), unificatorul posesiunilor france merovingiene şi creator al unei monarhii care ţinea de la Pirinei până la Tisa, Ludovic cel Pios (814-840), cel care, dimpotrivă, a pregătit divizarea moştenirii sale neobişnuit de întinse între fiii Lothar, Carol cel Pleşuv şi Ludovic Germanicul. De-a lungul unui secol aşadar, între mijlocul veacului al VIII-lea şi

mijlocul celui de-al IX-lea, mediul aulic al cărui epicentru avea să devină reşedinţa de la Aachen a celui pe care, la 25 decembrie 800, papa Leon al III-lea îl proclama împărat – primul pe care Occidentul îl avea după dispariţia, în 476, a lui Romulus Augustulus – era frecventat şi modelat de hispanici vizigoţi precum Theodulf, de italici ca Petru din Pisa şi Paul Diaconul, singurul localnic notoriu fiind Angilbertus, abate de Saint Riquier şi Centula, rudă a lui Carol, autor al unui text fundamental pentru caracterul liturgic al civilizaţiei carolingiene, „Institutio de diversitate officiorum”.

Dacă vrem să înţelegem mai adânc acest moment de răscruce şi de echilibru al istoriei europene dintre 780 şi 830, când – a arătat-o magistral, acum peste şaizeci de ani, savantul belgian Henri Pirenne în cartea sa „Mahomet et Charlemagne” – s-a produs adevărata cezură între Orient şi Occident, între ceea ce fusese antichitatea şi ceea ce începe să fie evul mediu, cu rolul activ al moştenirii păgâne şi creştine greco-romane, purtată dincolo de marginile secolului al V-lea de către toţi cei care au întreţinut slaba flacără a culturii vechi în Galia, Spania, Italia, Germania şi Balcani – schiţând, în limitele unui mic grup social din jurul suveranului, ceea ce se numeşte îndeobşte „renaşterea carolingiană” –, cu funcţia esenţială a unui cler călugăresc din „familia Sancti Benedicti” difuzând educaţia religioasă prin predici, prin cartea de rugăciuni – „misselum” – acum constituită, prin imaginea sacră care era chiar o „muta predicatio” pentru cei simpli, fără carte şi abia convertiţi, va trebui să pornim de la o concluzie a istoriografiei chestiunii: civilizaţia carolingiană este sinteza a trei elemente politico-spirituale diverse care se numesc monarhia francă, papalitatea şi monahismul anglo-irlandez.

Dacă prin tot ceea ce se ştie despre regalitatea germanică a francilor începând cu Meroveu şi Clovis sau despre rolul pontifilor de la Roma, începând cu papa

Grigore cel Mare, primii doi factori devin evidenţi într-o lume unde un suveran franc se proclama continuator al universalismului imperial roman, cel de-al treilea element al sintezei carolingiene trebuie cumva explicat.

Nefiind inclus între fruntariile politice ale imperiului lui Carol cel Mare, spaţiul insular englez şi irlandez se înfăţişa cu o tradiţie culturală înrudită care era fie cea a unui model călugăresc caracterizat prin virtuţile castităţii, sărăciei şi ascultării, exportat din mănăstirea de la Monte Cassino a unui Benedict de Nursia – să nu uităm că în 596 Augustin întemeia în ţinutul Kent mănăstirea de la Canterbury, prima aşezare benedictină în afara Italiei, unde s-a ilustrat în secolul al VII-lea învăţatul grec Teodor din Tars –, fie cea a unui monahism irlandez afirmat în forme extreme, asociate, împletind importuri orientale siro-palestiniene şi egiptene cu cele ale tradiţiei locale celtice, fantastice şi anticlasice, aşa cum s-au vădit ele la mănăstirea de la Iona, de unde pornea înapoi spre continent celebrul misionarism irlandez al unui Columban, la 563, cu descendenţi ce au creat, în veacul al VII-lea, o autentică „peregrinatio” la Luxeuil, la Sankt Gallen, la Bobbio.

Dintr-o asemenea emulaţie spirituală au rămas urme importante, precum cele ale focarului cărturăresc de la Jarrow, în Northumbria, al unui Beda Venerabilul, autor, după 700, al „Istoriei ecleziastice a anglilor” sau din centrul de la York. De aici pleca spre curtea lui Carol cel Mare – format într-o tradiţie insulară a culturii clasice ce nu poate fi găsită pe continent – acel Alcuin care, alături de un alt om al ceţurilor boreale, Johannes Scotus Erigena, adică „Irlandezul” – „Erin” era numele celtic al celei mai occidentale insule a Occidentului – a ilustrat elocvent ceea ce se numeşte îndeobşte „renaşterea carolingiană”.

Noutatea relativă împământenită de Alcuin din York în şcoala palatină de la curtea lui Carol cel Mare era aceea a unei educaţii de tip clasic cuprinzând cele şapte „artes

liberales”, care reluau sistemul de „enkyklios paideia”, stabilite pe la 400 de africanul Martianus Capella, formate din aşa-numitul „trivium”, cu trei discipline, gramatica – învăţată pe temeiul unor texte de Prudentius şi Sidonius Apolinaris –, retorica – deprinsă în buna tradiţie a unor Cicero şi Quintilian –, dialectica – ştiută după Boetius şi Augustin –, urmat de „quadrivium”, cu patru materii de învăţământ: aritmetica, astronomia – importantă pentru stabilirea unor sărbători religioase şi mai ales a computului pascal –, muzica – care era cea zisă „gregoriană”, datorată reformei marelui papă Grigore I de la care îi vine numele, urmând cântului latin pregregorian ilustrat, tot către 400, de un Nicetas din Remesiana Balcanilor cu al său „Te Deum laudamus” –, în fine, geometria, apropiată mai curând de conţinutul geografiei din zilele noastre.

Constituind cea mai înaltă formă de instrucţie şcolară occidentală până la apariţia universităţilor la finele secolului al XI-lea, sistemul lui Alcuin din York a supravieţuit epocii medievale, regăsindu-l, parţial, până în colegiile iezuite ale Contra-Reformei şi până la fruntariile Europei catolice, în Polonia.

Celălalt insular al timpurilor carolingiene a fost, pentru istoricii filosofiei, şi primul gânditor medieval. Profesor în 847 la şcoala palatină a lui Carol cel Pleşuv, Johannes Scotus Erigena s-a ilustrat însă, mai ales, prin traducerea din greceşte în latineşte a aşa-numitului „corpus areopagitic”. Este vorba de scrierile acelui mistic necunoscut – trăitor, probabil, într-a doua parte a veacului al V-lea, către 500, undeva în mediul monofizit al Siriei –, căruia i s-a atribuit în chip greşit numele primului episcop creştin al Atenei, intrând în istoria literaturii orientale sub numele de Pseudo-Dionisie Areopagitul, autor a trei tratate fundamentale: cel „Despre teologia mistică”, cu puternice ecouri plotiniene, cel „Despre numele divine”, mărturie a apofatismului răsăritean, cel „Despre ierarhia cerească”, cu

enumerarea treptelor nevăzute care unesc pe om cu divinitatea.

Venite din Bizanţ la curtea carolingiană, ca un dar al lui Mihai al II-lea, bazileul iconoclastiei finale, către Ludovic cel Pios, manuscrisele areopagitice tălmăcite de savantul teolog irlandez s-au păstrat până la noi şi fac astăzi fala Bibliotecii Naţionale din capitala Franţei sub numele de „Codex Parisinus 437”.

Dacă prin demersul cărturăresc al lui Johannes Scotus Erigena Occidentul a putut avea acces la cea mai înaltă elaborare mistică dintre antichitate şi Renaştere, aruncând astfel o punte rară între gândirea şi teologia celor două entităţi culturale ale Europei vechi, opera proprie a irlandezului carolingian a fost şi ea una notabilă. Adept al unui panteism cu nuanţe platonice, Johannes Scotus Erigena, prin tratatele sale – „De divina predestinatione” şi „De divisione naturae” – vedea omul ca un microcosmos, iar gândirea umană ca parte a celei divine, Dumnezeu el însuşi fiind o natură creatoare necreată („natura creans necreata”), omologare pe care biserica oficială, dezvoltată pe linia pesimismului augustinian ce refuza să vadă o umanitate purtătoare de scânteie sacră, a condamnat-o de-a lungul mai multor concilii apusene, din veacul al IX-lea până în cel de-al XIII-lea.

Oricum, sigur este că prin insularii anglo-saxoni şi irlandezi integraţi civilizaţiei carolingiene, aceasta a putut fi – dincolo de legăturile cu antichitatea finală –, ca şi pentru instituţiile feudale implicând vasalităţi, suzeranităţi şi feude, ca şi pentru arte, ca şi pentru istoriografie, un punct de plecare către evul mediu care începea acolo şi atunci.

Acum mai bine de patruzeci de ani apărea la Paris una dintre cele mai importante cărţi ale acestui secol, dintre cele dedicate istoriei spiritului occidental. Era „Anul o mie” („L’An Mil”), volumul neterminat al lui Henri Focillon, cel mai celebru, mai erudit şi mai rafinat reprezentant al

istoriografiei franceze de artă, savantul profesor de la Sorbona şi Collège de France pe care expansiunea nazistă l-a silit să-şi continue cariera peste Ocean. În Statele Unite, la Universitatea Yale, moartea l-a surprins în 1943 pe când lucra la această operă a sa, cea mai cunoscută dintre cele postume şi una dintre cele mai frecvent căutate.

Găsim aici, în captivantul eseu focillonian, oglinda unei părţi din civilizaţia medievală clasică a Europei în vremea desăvârşirii etnogenezelor, în ceea ce cu doar un deceniu înaintea învăţatului francez, englezul Cristopher Dawson numise, într-o altă carte, deja amintită, „The Making of Europe. An introduction to the History of European Unity" (Londra, 1932), o zămislire a Europei sub semnul bisericii catolice – cu ordinele sale monahale şi în primul rând cu benedictinii de la Cluny, urmaţi de cistercienii lui Robert de Molesme, de cartuzienii lui Bruno de Köln, de premonstratenzii lui Norbert de Xanten –, al autorităţii universale a papilor, pontifi energici precum Grigore al VII-lea, fostul călugăr toscan Hildebrando di Bonizio Aldobrandeschi, cu al său „Dictatus papae", înfruntând împăraţii de peste Alpi; nu mai puţin, sub semnul unei creşteri demografice notabile a unei populaţii tot mai mult consumatoare de carne şi de pro-teine, ca şi sub cel al constituirii definitive a elementelor feudalităţii, precum vasalitatea sau tripartiţia feudală cu rădăcini indoeuropene. Acesta era peisajul veacului al XI-lea şi al celui imediat următor.

Dar Europa occidentală ce depăşea anul 1000, cea care – scria un cronicar al timpului, Raoul Glaber, deseori citat pentru această spusă a sa – s-a înveşmântat într-o rochie albă de biserică („candida ecelesiaram vestis") depăşea, totodată, spaimele milenariste cu a căror evocare inspirată îşi începuse Focillon cartea.

Dar ce era „milenarismul"? Indiscutabil, era un fenomen ce aparţine istoriei mentalităţilor, constituind nucleul acelei

credinţe populare din Apus – dar şi din Răsărit, sub numele grecesc al „hiliasmului” – potrivit căreia Iisus Hristos era chemat să aibă o stăpânire de o mie de ani, acel „milenium” a cărui împlinire, la finele extrem al secolului al X-lea, dădea fiorii „sfârşitului de lume” atunci (ca şi astăzi, în pragul anului 2000!) celor cu o cultură mai precară sau inexistentă.

Teama superstiţioasă de final de mileniu şi de lume se aşeza precumpănitor, în Occident, în tradiţia apocaliptică pe care încă din preziua epocii carolingiene o întreţinuse constant – cu ecouri în artele miniaturii şi ale muralismului medieval – scrierea vestită a unui abate din Asturia spaniolă, Beatus de Liebana, anume „Comentariul la Apocalips” (776). Pregătirea psihologică a elitelor, dar şi a maselor, de-a lungul câtorva secole de invazii – acum veniseră arabii în peninsula iberică, curând atacurile vikinge vor ajunge la gurile Senei, iar raidurile călăreţilor maghiari vor atinge Italia şi Estul francez (de unde ruga fierbinte a timpului: „De sagittis Hungarorum libera nos Domine”) – se făcea prin idei precum „îmbătrânirea lumii” („mundus senescit”), care se cerea astfel primenită. Că aşteptarea iminentă a sfârşitului vieţii omeneşti, o dată cu prăbuşirea lumii întregi, plutea în aer, ca o credinţă foarte răspândită şi adânc înrădăcinată, ne-o arată, de pildă, textul unei danii din 948 făcute unei mănăstiri franceze, cu o pioşenie ce merita răsplata în viaţa de dincolo, întrucât, era scris acolo, se apropie sfârşitul lumii („appropinquante mundi termino”).

Câţiva ani mai târziu, în 954, Adso, stareţul mănăstirii burgunde de la Montier-en-Der, avea să producă un „Libellus de Antechristo”, scriere despre fiinţa blestemată şi hâdă a Antihristului a cărui născocire a terorizat timp de veacuri umanitatea europeană. Oamenii „anului o mie”, un Gerbert d’Aurillac aflat, neobişnuit, în relaţii cu Islamul şi cu mozaismul – de unde, iarăşi, neobişnuitele preocupări

astrologice ale celui ce va deveni papa Silvestru al II-lea –, un Otto al III-lea, fiul de prinţesă bizantină şi de împărat german („genere graecus, imperio romanus”), un Bernward de Hildesheim cu a sa coloană istoriată cuprinzând viaţa lui Hristos, ce imita morfologiile antice ale Coloanei lui Traian de la Roma, vor moşteni, în complexitatea lor intelectuală, o lume care, deşi plină de temeri milenariste, a pregătit Europa creştină. I-au completat, înainte şi după anul 1000, monahii Apusului, cu reacţiile lor ascetice ţintind la simplitatea timpurilor apostolice, ca şi încercările Romei de a stăvili practici eretice precum cele ale „simoniei” şi „nicolaismului”, cu prelungiri nebănuite până în epoca modernă a Reformei. Din fricile acestor oameni, dar şi din cultura sau din credinţa lor, s-au ridicat, foarte curând, abaţiile romanicului şi catedralele goticului.

Se vorbeşte din când în când despre locul credinţei creştine în edificarea Europei, fie că referirea se face la spaţiul clasic paleocreştin al Mediteranei, fie că ea are în vedere lumea evanghelizată de dincolo de Rin, de Dunăre şi de Marea Neagră, din centrul, nordul şi răsăritul continentului.

Dacă puritatea acestei credinţe a fost, de un mileniu încoace, prilej de grave conflicte între Orient şi Occident, ambele părţi ale Europei au fost bântuite, cu secole în urmă, de stihiile acelor alunecări de la dreapta credinţă care s-au numit „ereziile”. Născute din căutarea curăţeniei din timpurile evanghelice pe care biserica oficială, deopotrivă cea a papilor de la Roma şi cea a patriarhilor de la Constantinopol, avea să o întineze prin aroganţă şi fast, aceste manifestări ale ereticilor (adică ale „celor care aleg”, acesta fiind sensul grecescului „hairetikoi) ţinteau la afirmarea unei umanităţi pe cale de purificare, întoarsă la sărăcia, la simplitatea vieţii primilor creştini, la citirea exclusivă a Sfintei Scripturi, respingând formele exterioare ale cultului, ierarhia preoţească, pregătind întrucâtva o

reflecţie individuală din care va ieşi, mult mai târziu, Reforma.

Erezii minore precum cea „euharistică” a lui Béranger din Tours sau cea „trinitară” a lui Roscelinus, o erezie majoră precum cea „valdensă” din secolul al XII-lea – în varianta sa franceză, a „săracilor din Lyon”, dirijată de Pierre Valdo sau în cea italiană, a „arnaldinilor” lui Arnaldo din Brescia – au pregătit un moment crucial: cel al „catharilor” din sudul Franţei, cu numele venit din grecescul „kátarsis”, însemnând „purificare” (un alt apelativ al acestor vestiţi eretici este cel de „albigenzi”, dat de cetatea de la Albi, în jurul căreia era un nucleu însemnat de răzvrătiţi împotriva bisericii oficiale).

Aparţinând, de fapt, spaţiului spiritual al dualismului oriental de sorginte iraniană (maniheismul), care afirmă dominarea lumii de către două principii egale – cel al Binelui şi cel al Răului –, având drept arhetip gnosticismul condamnat de Părinţii Bisericii orientale din secolul IV, erezia ne este descrisă pe la 1250 de către Rainer Sacconi într-a sa „Summa de catharis”; ştim că ea străbătuse Mediterana de la est la vest, venind din Balcani unde în veacul al X-lea bogomilismul Bulgariei afirmase principii asemănătoare (de altminteri, cuvântul francez „bougre”, adică „individ”, pare a fi desemnat în evul mediu pe „bulgar”, socotit prototipul ereziei”).

Citind Biblia într-o cheie dualistă şi proclamând – împotriva învăţăturilor bisericii – că există un hiatus între Vechiul Testament iudaic – care a eşuat, pasămite, prin Satana – şi Noul Testament care însemna opera de salvare a umanităţii realizată de Hristos, catharii francezi negau ierarhia preoţească şi ritualurile bisericeşti, duceau o viaţă iniţiatică pe care papalitatea, prin cel mai mare dintre pontifii săi, Inocenţiu al III-lea, a condamnat-o, iniţiind împotriva lor cruciada din 1208-1209 condusă de Simon de Montfort.

Bula din 1252 a lui Inocenţiu al IV-lea („ad extirpanda”) a introdus, între altele, tortura împotriva albigenzilor – în 1232, din aceleaşi raţiuni, se crease faimosul tribunal al Inchiziţiei –, iar pe temeiul unui registru cu interogatorii ale episcopului de Palmiers, din satul francez meridional Montaillou, s-a putut studia în detalii mentalitatea rurală şi eretică a evului mediu, căreia istoricul contemporan Emmanuel Le Roy Ladurie i-a dedicat o carte deschizătoare de drumuri.

Ei bine, în această Franţă eretică de la sud de Loire, în chiar epoca albigenzilor, s-a dezvoltat lirica provensală: o poezie în dialect întovărăşită de muzică, influenţată deopotrivă de arabii din Spania şi nordul Africii, de tradiţiile antichităţii ovidiene, de folclorul Sudului francez.

Poeţi găsitori de cuvânt şi melodie – de unde cuvântul „trobador” din care a ieşit trubadurul – au fost, în secolele XI şi XII, mari seniori şi simpli cavaleri, de la Guillaume al şaptelea conte de Poitiers şi al nouălea duce de Aquitania, Marcabru şi Pierre de Auvergne, la Bernard de Ventadour, Bertrand de Born şi Arnaud Daniel, de la curtea din Angers a Eleonorei de Aquitania, vestita „femeie fatală” a evului mediu european, rând pe rând regină a Franţei şi a Angliei, ca soţie a capeţianului Ludovic al VII-lea şi apoi al primului Plantagenet, Henric al II-lea.

Punând în centrul liricii lor bucuria iubirii – provensalul „joy” –, exaltarea femeii şi dragostea cavalerească, într-o lume sud-franceză unde femeia-senior nu era o raritate, unde raporturile galante puteau fi asimilate celor de suzeranitate, conducând chiar la o „vasalitate erotică”, cea a bărbatului faţă de o „domna”, această primă poezie a Europei a suferit nu puţin înrâuririle ereziei cathare: de la aprecierea vieţii senzuale, a dragostei în afara căsătoriei – instituţie respinsă de cathari cu celebra sintagmă „matrimonium est lupanar”! —, până la glorificarea ilegitimităţii prin eroii născuţi bastarzi.

Pătrunsă în Germania prin „cântăreţii iubirii” care sunt „minnesängerii” şi în Italia prin primele „canzoni” siciliene de la curtea din Palermo a uluitorului Frederic al II-lea de Hohenstaufen, această lirică sudică, provensală, ataşată dragostei terestre a evoluat, după înfrângerea albigenzilor şi exodul poeţilor, în direcţia unei iubiri mistice pentru femeia inaccesibilă şi chiar pentru Fecioara Maria, pregătind peisajul literar al vremii lui Dante Alighieri. Căci, să nu uităm, marele exilat politic florentin descindea din acel „dolce stil nuovo” de la 1280-1300, al unui poet toscan precum Guido Cavalcanti care marcase ultimul episod al liricii provensale.

Momentul următor a fost cel unde „Commedia” dantescă avea să se încheie cu un suprem omagiu adus „femeii-înger” („donna angelicata”), iubirii abstracte, Beatricei Portinari, cea pe care poetul o vedea în Paradis, alături de sfinţi, în încheierea uriaşei epopei creştine de acum şapte veacuri.

Cu mai bine de opt sute de ani în urmă o scrisoare latinească din Franţa primelor cruciade arunca o lumină neaşteptată asupra obscurităţilor care, la propriu şi la figurat, dominau spaţiile ecleziale ale artei romanice. Autorul acestei „Apologii către Guillaume de Saint-Thierry” („Apologia ad Willelmum” – text fundamental pentru istoria spiritului religios, a sensibilităţii şi a artelor occidentale din evul de mijloc – se numea Bernard de Clairvaux şi era figura cea mai presti-gioasă a lumii catolice din veacul al XII-lea.

Întruchipând ca nimeni altul ordinul monahal al „călugărilor albi” de la Câteaux, vechiul Cistercium din Burgundia, întemeiat de către Robert de Molesme în 1098, cu spiritul său auster care a sigilat cu pecetea-i începuturile goticului european, Bernard era un om al rigorii, un campion al sărăciei monahale, al vieţii retrase departe de lume, în mănăstirile cisterciene ridicate în poenile de păduri

cu greu defrişate de „fraţii converşi”, într-un „paradisus claustralis” care voia să amintească încă de cetatea augustiniană. Acest părinte al pietăţii moderne, supranumit de catolici „doctor mellifluus” pentru dulceaţa de miere a graiului său, care a contribuit activ la configurarea Purgatoriului în biserica romană, nu iubea defel, ba chiar aş spune că le admira cu teamă, mirabilele desfăşurări de morfologii animaliere ce ornau lăcaşurile romanice ale „călugărilor negri” benedictini, de la Cluny şi de aiurea, al căror fast era combătut de Bernard.

„Şi pe deasupra” – clama el pe un ton ce nu voia să admită replică nicicum (ca şi în disputa vestită cu Abélard) – „ce caută în astfel de lăcaşuri... Această galerie de monştri ridicoli, această uluitoare frumuseţe diformă şi această frumoasă diformitate? Ce caută aceste maimuţe murdare, aceşti lei fioroşi, aceşti centauri monstruoşi, aceste fiinţe pe jumătate omeneşti, aceşti tigri pestriţi, aceşti războinici în luptă, aceşti vânători suflând din corn? Aici, mai multe capete cu un singur trup; dincoace, un patruped cu o coadă de şarpe. Dincolo, un peşte cu cap de patruped. Aici, un animal care te face să te gândeşti la un cal, pentru partea din faţă, şi la o capră pentru aceea din spate; dincoace, un animal cu corn exhibă partea dindărăt a unui cal. În sfârşit, din toate părţile eşti înconjurat de o diversitate de forme atât de bogate şi de uimitoare, încât devine mai plăcut să citeşti marmurile decât ceasloavele şi să-ţi petreci toată ziua admirând toate aceste lucruri, unul câte unul, decât să meditezi asupra poruncilor dumnezeieşti”.

Rareori un pamflet a putut să cuprindă, ca în această „Apologie”, o mai fidelă descriere – unde causticul se împleteşte cu admirativul – a obiectelor veştejite de autor. Este vorba, în fapt, de acel repertoriu precumpănitor animalier şi antropomorf, de cele mai multe ori fabulos, al romanicului, studiat în chip fundamental în două cărţi

apărute ambele la Paris în 1931, „L’art des sculpteurs romans” a lui Henric Focillon şi „La stylistique ornamentale de la sculpture romane” a continuatorului său întru spirit şi metodă, eruditul lituanian francizat care a fost Jurgis Baltrušaitis.

Există o limpede admiraţie a formelor în această aspră respingere a fondului din rechizitoriul sobrului director de conştiinţe medievale: cuvintele sale despre „deformis formositas ac formosa deformitas” ar putea sta în exergă deasupra tuturor imaginilor de sculptură decorativă şi arhitectonică a romanicului francez şi spaniol, italian şi german, de la portalurile din Aulnay sau Souillac, până la sculpturile de faţade şi de capiteluri – acele capiteluri din curţile interioare şi din navele bisericilor de mănăstire spre care vor fi tras cu ochiul, atraşi de frumoasele exotisme, călugării certaţi de Sf. Bernard – de la Modena, Bari sau Parma.

Foarte curând uscatul gotic cistercian, amator mai curând – în toate cele aproape şapte sute de filiale ale ordinului de la Câteaux, până la Igriş în Banat şi până la Cârţa în Ţara Făgăraşului – de podoabe geometrizate, care preced exploziile vegetalului, avea să alunge animalele fantastice ale romanicului către cotloanele întunecate, pe acoperişuri, la streşini, înlocuindu-le cu scene de o sacralitate ce nu putea fi contestată.

Dar ce era oare acest bestiar combătut cu vigoare şi culoare a expresiei de către aprigul Bernard de Clairvaux?

Acum trei decenii, scriind despre evoluţia bestiarului – aşadar a repertoriului artistic ce a avut în centru, timp de mii de ani, animalul, „bestia” – propuneam mai multe vârste ale acestuia: cea a bestiarului simbolic din antichitate orientală, cea a bestiarului heraldic din arta stepelor, cea a bestiarului plastic greco-roman, în fine, cea a bestiarului demonologic al evului mediu occidental, unde animale fabuloase cu străvechi origini mişună într-un

imaginar creştin pe care obsesia milenaristă, viziunile apocaliptice, teroarea invaziilor l-au cotropit cu totul, înainte şi după intens aşteptatul „an o mie”, atingându-se apogeul în secolele XI şi XII, chiar dacă, încă, în veacul al XIII-lea, creaturile fantastice mai puteau să facă parte dintr-un univers cotidian, de vreme ce călătorul englez John of Mandeville jura că a întâlnit în Orient un grifon mai mare decât opt lei şi mai puternic decât o sută de acvile. Aici unde, prin Sicilia şi prin Spania, acelaşi Orient arab şi bizantin şi-a extins fabulosul animalier ce primea sensuri criptice, descifrate de texte speciale precum acele „Bestiaria” datorate, în secolele XII şi XIII tocmai, unor Philippe de Thaon, Guillaume le Clerc sau Richard de Fournival, citite de teologi şi de artişti, regăsite în aşa-numitele „drôleries” ale goticului final, risipite până în pictura de mondială notorietate şi de unanim recunoscută ciudăţenie a lui Hieronymus Bosch, frumuseţea stranie, atât de atrăgătoare plastic şi duhovniceşte atât de respingătoare, a universului zoomorf din arta romanică înseamnă un capitol de civilizaţie cu un cod aproape pierdut, dar teribil de fascinant. El încheia, spre apus, drumuri ale creaţiei şi ale spiritului începute undeva, în răsărit, cu mii de ani înainte.

În istoria civilizaţiei europene sunt epoci care aduc, mai mult decât altele, noutatea menită a lăsa o dâră de neşters în posteritate. Între acestea secolul al XII-lea, desluşit de unii istorici ai literelor, ai gândirii, ai artelor, drept unul de „renaştere” (cu abuziva folosire a termenului ce vrea să indice, mai ales, o valorizare a moştenirii clasice greco-romane) îmi pare a fi exemplar. Şi aceasta nu atât pentru că a zămislit direcţii literare menite unei vieţi foarte lungi – romanul curtean, cântecul de vitejie („chanson de geste”), lirica trubadurilor – sau pentru că a permis ecloziunea platonică a „şcolii de la Chartres” şi desfăşurarea triumfală a „vârstei catedralelor” franceze, ci pur şi simplu pentru că

a redescoperit, după antichitate, valoarea insului creator. Pentru că punea în lumină acel „eu” al călugărului, al cioplitorului, al ctitorului, al universitarului, care îşi va spune orgolios numele, mai timid sau mai sonor, conştient de însemnătatea faptei sale culturale, comparabilă faptelor de arme ce străbăteau întregul ev mediu cavaleresc şi războinic. Se poate spune că acestea din urmă abundau după 1100, aparţinând mai ales marii epopei a cruciadelor deschise prin celebra predică a papei Urban al II-lea de la Clermont, în 27 noiembrie 1095, urmată de opt revărsări succesive şi uriaşe, până către 1270, ale cetelor înarmate de seniori – trufaşi sau scăpătaţi –, cavaleri, prelaţi şi dezmoşteniţi ai oraşelor şi satelor occidentale, care aveau o singură ţintă – cea cuprinsă într-un vers al unui cântec de luptă din 1099: „versus Jerusalem mirabilis”, către neasemuita cetate, loc de întâlnire a trei mari religii monoteiste, inima Locurilor Sfinte unde a pătimit Hristos, unde a cârmuit Solomon şi unde s-a înălţat la ceruri Mahomed. Acel Ierusalim stăpânit pe atunci doar de „necredincioşi” selgiucizi şi mameluci, spre care drumul ducea fie prin Balcani şi Bizanţ, fie prin Italia peste Mediterana, fie prin Tunis şi Egipt către Sinai. În jurul cruciadei peste mări, a acestei „crux marina” – acolo unde rolul conducător l-au deţinut tot mereu regii şi seniorii celei mai importante monarhii creştine din Apus, cea a Capeţienilor francezi, a „francilor” deci – s-a polarizat atenţia cronicarilor timpului, care au consemnat evenimente la care au participat, într-un fel sau altul, sau despre care li s-a istorisit de către alţii. Nevoia consemnării în texte a acestor fapte de bravură şi de credinţă este o trăsătură culturală şi de psihologie specifică acestui al XII-lea veac, din asemenea premise dezvoltându-se cronistica occidentală (se ştie că în evul de mijloc memoria populară colectivă nu dăinuia în expresia sa orală, de regulă, peste un secol, un secol şi jumătate, dincolo de acest spaţiu

cronologic petrecându-se o „desistorizare”). Mai multe „Gestae Francorum”, cronici despre faptele cruciaţilor, mai ales francezi, sunt ştiute o dată cu prima cruciadă, la sfârşitul extrem al secolului al XI-lea, pentru ca foarte curând coloratura spirituală a evenimentului să fie şi mai clar redată prin sintagma „Gesta Dei per Francos”, titlul cronicii de secol al XII-lea a abatelui Guibert de Nogent. Având dublul sentiment al etalării faptelor săvârşite în slujba lui Dumnezeu şi al apartenenţei făptaşilor la o monarhie teritorială care este cea a francezilor – ce va deveni, chiar în acest veac, „dulcea Franţă” –, acest fiu al bisericii franceze va fi şi cel dintâi care ne va lăsa o scriere autobiografică medievală, simplu intitulată „Despre viaţa sa” („De vita sua”); este un exerciţiu de imitaţie livrească a „Confesiunilor” Sf. Augustin, primenit însă cu ecoul unor evenimente notabile pe care autorul le-a ştiut, cum ar fi răscoala orăşenilor din Laon contra episcopului lor pe care l-au şi ucis – o premieră a evului mediu european – în anul 1122.

Un alt abate al aceluiaşi spaţiu cultural, cu mult mai faimos, Suger, regent al Franţei în timpul cruciatului suveran care a fost Ludovic al VII-lea, ne-a lăsat o sumedenie de informaţii despre el însuşi prin descrierea – o altă noutate în civilizaţia Apusului – a ctitoriei sale de la Saint-Denis: „Libellus de consecratione ecclesiae a se aedificate”, scrisă în 1143. Este o scriere plină de creştinească bucurie, dar şi de un nedisimulat orgoliu, despre sfinţirea „bisericii de el ridicate” – subliniere semnificativă pentru ieşirea din anonimatul medieval –, în fapt despre lucrările unei etape importante de pe şantierul catedralei de lângă Paris prin care vechiul altar de Epocă carolingiană era înlocuit cu unul gotic – de aici, în parte, a pornit către toată europa experimentarea cu succes a acestui stil tipic francez, „opus francigenum” –, „casa lui Dumnezeu” („Domus Dei”) primind la 1145 vitraliile cu

„Arborele lui Ieseu”, motivul iconografic care unea Vechiul cu Noul Testament, Bizanţul şi Palestina cu Apusul, înaintea triumfului său monumental în pictură, după patru sute de ani, la Voroneţ.

Acelaşi veac al XII-lea începea să exalte – pregătind într-un fel, în această direcţie, crepusculul evului mediu şi al Renaşterea – anumite sentimente pe care ar fi impropriu să le numim, pentru acel timp, „naţionale”, dar care presupuneau conştiinţa unei legături între supuşi şi dinaşti. Cronici ale unor monarhii, ale unor teritorii stăpânite ereditar de suverani vorbind limba celor peste care cârmuiau şi care se înfruntau cu egalii lor în rang, în conflicte care anunţau ştiutul „război de o sută de ani”, aceste scrieri narative nu mai aveau prea multe în comun cu tradiţionalele „cronici universale”, de la „facerea lumii”, de tipul cronografelor bizantine sau al unor scrieri monahale apusene (precum cea, rătăcită în timp, a lui Matthew Paris de la Saint-Albans).

Autorii acestor cronici, tot oameni ai bisericii, vorbesc de regii lor, de faptele lor de arme, de legendele lor, fie că este vorba de William de Malmesbury cu a sa „De gestis regum Anglorum” sau de Geoffrey de Monmouth scriind „Historia regum Britanniae”, apologie a Plantageneţilor veniţi din Franţa şi găsindu-şi strămoşul mitic în regele Arthur cel învăluit de ceaţa lumii celtice, fie că vorbim de Saxo Grammaticus cu „Gesta Danorum”, unde este amintit pentru întâia oară prinţul Hamlet, fie, în fine, că ne gândim la episcopul german Otto de Freising. Acesta, fiu al ducelui austriac Leopold cel Pios şi unchi al lui Frederic I Barbarossa, a cărui viaţă a şi scris-o („Gesta Frederici imperatoris”), rămâne cumva şi un precursor al filosofilor moderni ai istoriei prin opera-i de concepţie augustiniană dedicată celor două cetăţi, cea lumească şi cea dumnezeiască („Historia de duabus civitatibus”), purtând asupra destinului istoric universal, care, potrivit

cronicarului, urma să se încheie prin împărăţia germană a Hohenstaufenilor, tip de reflecţie ce va reveni de câteva ori în civilizaţia spaţiului dintre Rin şi Elba.

Cărturarul german de viţă imperială studiase, între alţii, cu Pierre Abélard. Este probabil că niciun personaj al secolului al XII-lea occidental nu a fost mai reprezentativ pentru spiritul acelui timp, decât acest profesor de retorică, dialectică şi gramatică al abia întemeiatei Universităţi din Paris. Abélard introducea în gândirea creştină îndoiala metodică propovăduind, în „Sic et non”, găsirea adevărului prin întrebări raţionale şi nu prin edictul unei autorităţi, fie ea şi supreme, pe cale teologică. Evident, aceasta i-a atras atacul Bisericii prin celebrul său „doctor”, cistercianul Bernard de Clairvaux – figură de prim-plan şi de mare har a evului mediu – căruia Abélard îi va opune, cu dignitate intelectuală, nevoia diversităţii, nu a adversităţii, în gândire („diversa non adversa”). Şi tot el, Abélard, într-un secol autobiografic, aşternea în scris povestea dramelor sale personale, „Historia calamitatum mearum”, istoria unei vieţi, într-un fel unice, în care autorul de acum aproape nouă secole iubeşte o femeie şi este iubit de ea. Heloisa, stareţa mănăstirii Sf. Duh de lângă Nogent-sur-Seine, schimbă cu scolasticul său îndrăgostit o corespondenţă – după unii exegeţi autorul tuturor scrisorilor este numai Abélard! — unde, pentru prima oară în civilizaţia europeană, cu mai bine de un veac înainte de Dante Alighieri, se vorbeşte deschis despre patima dragostei, despre locul femeii în universul creştin – acea femeie cântată în lirica provensală şi care, aici, îşi strigă dorinţa de a fi cu Abélard chiar în iad – şi despre Dumnezeu ce poate fi socotit Bărbatul întrupat.

Este un tip de literatură absolut înnoitoare, pe care în secolul următor o traducea din latină Jean de Meung – unul

dintre autorii „Romanului Trandafirului” –, pe care în cel de-al XIV-lea veac a ştiut-o Petrarca, pentru ca în plin iluminism să îl inspire pe Rousseau pe când îşi scria romanul despre „noua Heloisă”.

În chiar vremea în care artiştii îşi pun pentru întâia oară numele pe piatra de ei sculptată – este cazul, în 1132, al lui Gislebert, autorul timpanului catedralei romanice Saint-Lazare din Autun –, Abélard, ca şi Suger de la Saint-Denis, ca şi Guibert de Nogent, vorbea despre el însuşi, despre faptele sale, despre cei pe care i-a ştiut, despre evenimentele la care a luat parte. Este o trăsătură pe care cronicarii occidentali de după 1200 aveau să o amplifice, acum în limba vernaculară.

Aceasta a fost menirea celui care este considerat primul scriitor de limbă franceză, marele baron Geoffroy de Villehardouin, cea a micului nobil Robert de Clari – amândoi martori ai cruciadei a IV-a ce a jefuit Constantinopolul –, cea a lui Jean de Joinville creator, imediat după 1300, al legendei „sfântul rege” Ludovic al IX-lea, ultimul monarh cruciat. Se năştea, treptat, o identitate nouă. Cea a omului european, aparţinând unei comunităţi căreia i s-a spus, deocamdată, „universitas christiana”.

Se ştie prea puţin de către oamenii Răsăritului european că Apusul catolic crede cu tărie în existenţa, după moarte, a unui spaţiu de ştergere a păcatelor numit Purgatoriu. Devenit celebru în istoria culturii de pretutindeni prin marea epopee creştină a lui Dante Alighieri care este „Divina Comedie”, unde Infernul, Purgatoriul şi Paradisul sunt trepte ale mântuirii omului prin credinţă, dar şi etape ale călătoriei fantastice pe care marele florentin de la început de Trecento şi-o plasează simbolic în primăvara 1300 – care se întâmpla să fie anul jubiliar al Romei –, acest spaţiu postum imaginat de Biserica occidentală este o creaţie relativ târzie. Vreau să spun – şi trimit pentru argumente şi subtile observaţii la cartea din 1981 a istoricului francez

Jacques Le Goff – că el aparţine evului mediu gotic, fiind o modificare a cadrului spaţio-temporal al imaginarului creştin, de vreme ce acest Purgatoriu nu apare nicicum în Biblie.

În fapt, congruent cu o spiritualitate în care naraţia fantastică, povestirile cu tramă fabuloasă devin primele romane europene, cele „curente” ale lui Chrétien de Troyes – creatorul lui Tristan, al lui Lancelot, al lui Perceval, activ pe la 1160-1170 sub patronaj princiar şi regal al Capeţienilor – sau în care, pe la 1150, mijesc începuturile cartografiei, Purgatoriul este conceput ca o spaţializare a imaginarului catolic, în chiar veacul al XII-lea. Adică atunci când vestitul cistercian, deja amintit, care a fost Bernard de Clairvaux – cel care a predicat cruciada a II-a (11471149) şi a polemizat cu teologul şi gânditorul prea puţin conformist Pierre Abélard – a folosit cuvântul latinesc „purgatorium” pentru indicarea unor posibile locuri („loca purgatoria”) ale ispăşirii păcatelor veniale, deci mai uşoare, cumva „cotidiene”.

Aici Sf. Bernard, adânc influenţat de unul dintre „părinţii Occidentului”, anume Augustin – retorul din Cartagina botezat în 387 şi devenit episcop de Hippona – a preluat termenul din vocabularul ilustrului său model (la fel cum idealul său monastic, propus „călugărilor albi” care erau cistercienii, era un „paradisus claustralis” asemănător „Cetăţii” augustiniene). Căci episcopul nord-african, devenit „Părinte al Bisericii”, a fost cel care în rugăciunea la moartea mamei sale, Sf. Monica, a făcut aluzie la „focul purgatoriu”, iar veacul lui Bernard de Clairvaux avea raţiuni să fie foarte deschis unei asemenea idei, de vreme ce chiar practicile juridice ale Occidentului medieval instituiau cunoscuta „probă a focului” – văzută ca un „rit de trecere” („ignis divinus”) –, o încercare decisivă, dincolo de posibilitatea omului de a hotărî ceva într-o anumită materie gravă şi contradictorie. Purgatoriul, această creaţie a

fanteziei religioase, a devenit în credinţele populare locul salvării unor suflete, iar în secole-le următoare temeiul unei curioase practici, cea a „indulgenţelor”, aparţinând pietăţii celor mulţi în evul mediu târziu şi constând într-o răscumpărare pe bani a păcatelor şi suferinţelor „purgatorii” (dintr-o celebră „afacere a indulgenţelor” a izbucnit în 1516, în Germania lui Luther, criza care a condus la triumful Reformei protestante).

Secolul al XIII-lea, presărat cu intoleranţele unei biserici romane apostolice, mai ales sub înrâurirea energicului şi rigoristului pontif Inocenţiu al III-lea – fostul Lotario di Segni care biciuise într-o scriere poftele lumeşti – excludea din sânu-i, tot mai mult, „ereticii” de felul valdensilor, arnaldinilor, albigenzilor ce au şi devenit ţinta primei cruciade a creştinilor împotriva creştinilor (1208-1209) sau „schismatici” precum bizantinii invocaţi la concilii, ca aşa-numitul Lateran IV (1215) sau de felul celui de la Lyon (1274).

Pe de altă parte, în acelaşi veac, prin monumentala „Summa theologica” a lui Toma de Aquino, întemeietor al raţionalismului medieval, Biserica integra în sânu-i filosofia lui Aristotel socotit, ca şi Platon, drept un anunţător al lui Hristos, un „praecursor Christi”. Mulţi dintre aceşti creştini marginali s-au regăsit în „Infernul” dantesc, la începutul secolului al XIV-lea, dar alţii – ca şi păgânii iluştri – şi-au găsit loc într-al „doilea regat”, muntele Purgatoriului aflat în drumul spre Paradis. Veacul următor, al XV-lea, avea să dea chip plastic „Purgatoriului”, în 1454, prin Enguerrand Charton din şcoala provensală, într-o „Încoronare a Fecioarei” zugrăvită pentru azilul din Villeneuve-les-Avignon.

Mai întâi teologic, mai apoi literar, în fine pictural, Purgatoriul se născuse în cultura europeană, fiind definitiv încorporat spiritului occidental catolic, de atunci până astăzi.

Dintre numele care încep să ţâşnească din penumbra anonimatului medieval, către zorii unor timpuri noi ce vor fi şi ale individualismului clamat cu orgolii şi bravură, puţine şi-au căpătat faima pe care a dobândit-o în Occident cel al unui împărat german din veacul al XIII-lea. Este vorba de Frederic al II-lea, vlăstar al dinastiei Staufenilor, cea care din 1138, de la Conrad al III-lea, stăpânea asupra atât de originalei creaţii politice – vieţuitoare opt secole şi mai bine, de la Otto cel Mare la Napoleon Bonaparte –, intrate în istorie ca „Sfântul Imperiu Roman de Naţiune Germanică”.

Acest om care şi-a uimit semenii – în bine şi în rău –, care a uluit universul, dacă citim astfel caracterizarea de „stupor mundi” pe care i-au făcut-o unii contemporani, s-a născut la finele veacului al XII-lea ca fiu al lui Henric al VI-lea, împăratul german, şi al Constanţei, fiica normandului rege al Siciliei Roger al II-lea din neamul Guiscard, stăpân al marii insule mediteraneene încă din secolul al XI-lea (pe când aceiaşi „oameni ai Nordului” – cu certă vocaţie insulară, tocmai din pricina celeilalte vocaţii maritime – cuceriseră şi insula britanică venind din Normandia).

Tânărul Frederic devenea în 1198 – în succesiunea tatălui său ce fusese încoronat, patru ani înainte, ca rege normand la Palermo – suveran al Siciliei, sub tutela teribilului Lotario di Segni, ajuns cel mai vestit papă al Occidentului, Inocenţiu al III-lea. În 1211-1212, în chiar patria lui Henric al VI-lea, el devenea şi rege al Germaniei, pentru ca în 1220 să fie încoronat la Roma ca împărat al Sfântului Imperiu, urcând pe tronul trecut din mână în mână în luptele feudale ce aduseseră ca împăraţi pe un Filip de Suabia sau pe un Otto al IV-lea.

A cârmuit peste această lume diversă din Mediterana şi din inima Europei, peste o civilizaţie pestriţă ce aducea alături elemente notabile de spiritualitate latină şi italiană, bizantină şi arabă, germană şi franceză, întruchipând acea propensiune a culturilor ceţoasă de la miazănoapte spre

clasicitatea calmă şi limpede a celor de la miazăzi, acea atracţie meridională constantă şi nostalgică a lumii germanice („Sehnsucht nach Süden”), acolo unde Frederic al II-lea a fost un pionier urmat – pe culmile spiritualităţii nordice – de Goethe şi de Thomas Mann.

Atunci când murea, la Fiorenzuola, la 13 decembrie 1250, el lăsa în urmă un lung conflict cu cinci papi romani – dintre care unul, Grigore al IX-lea, l-a excomunicat ca eretic, iar un altul, Inocenţiu al IV-lea, l-a depus din scaun –, ca şi o succesiune dramatică în care familia Hohenstaufenilor se stingea, deschizând o mare criză politică de două decenii, din 1254 până la venirea pe tronul imperial a lui Rudolf de Habsburg în 1273, cunoscută în istoria germană sub numele de „marele interregn”.

Enigma medievală care a fost Frederic al II-lea – aşa ne apare neobişnuitul împărat din monografia ce i-a închinat-o, cu decenii în urmă, E. Kantorowicz – este personajul derutant ce a făcut din capitala sa palermitană un oraş cosmopolit, comparabil doar cu oraşul fatimid Cairo, marcat de toleranţă şi exotism, cu un palat unde se construiseră băi – amintirea Romei şi vecinătatea Islamului îşi spuneau aici cuvântul –, unde se ţineau animale sălbatice după moda orientală, unde îşi scria originalul tratat despre vânătoarea cu şoimii („De arte venandi cum avibus”), ba chiar – o spuneau nu puţinii săi duşmani – unde acest „sultan botezat” întreţinea un harem păzit de eunuci…

Astăzi istoricii culturii, cei ai artei îndeobşte, vorbesc tot mai mult despre un moment distinct marcat de acest imperial personaj. Conceptul de „protorenaştere fredericiană” şi-a făcut deja loc în disciplina umanistă care urmăreşte evoluţia morfologiilor artistice, explicându-se formele de o puritate clasică impresionantă create de artiştii suveranului în Italia de sud prin marcanta înclinare,

sistematic dirijată în sens „propagandistic” întru strălucirea unui nou „imperator”, către antichitatea greco-romană ce începea să devină „epoca de aur”, curând hiperbolizată de Renaştere. În acest fel au putut să apară acei „augustales”, monedele sud-italiene de secol al XIII-lea imitând „aureii” romani de secol I (după ce, tot aici, regele normand Wilhelm al II-lea al Siciliei bătuse monedă cu imagini de palmier şi mască de leu imitând – într-un fel anticar, unic pentru acele timpuri – monede antice din coloniile Magnei Grecia, mai vechi cu o mie şapte sute de ani!); aidoma s-au putut ivi sculpturile arcului de triumf de la Castello dei Torri din Capua – cu o efigie a lui Jupiter –, bustul împăratului Frederic, cu hlamidă şi fibulă, de la Barletta sau sarcofagul cu coloane antice al aceluiaşi monarh de la Palermo, ilustrând cu asupra de măsură un autentic „clasicism meridional” de după 1200 şi prefaţând momentul prerenascentist al unui Nicola Pisano.

Scrutând faptele culturii dintr-un unghi mai larg voi spune că, poate nu întâmplător, din această Italie meridională – de unde, peste veacuri, vor pleca spre închisori şi spre ruguri dominicanii care au fost Tommaso Campanella utopistul şi Giordano Bruno gânditorul despre lumile infinite – şi din imediata vecinătate a lui Frederic al II-lea, cu care se înrudea familia sa de conţi, avea să purceadă un alt dominican celebru născut într-un climat de toleranţă şi de cosmopolitism cultural frederician. Este vorba, s-a înţeles probabil, de Toma de Aquino, „doctor angelicus et universalis”, cel care a ilustrat mai întâi Universitatea din Neapole – întemeiată de împărat în 1224 –, mai apoi pe aceea din Paris. În ambele locuri de reflecţie spirituală el a elaborat, între 1266 şi 1272, „Summa Theologica”, acea culme a gândirii evului de mijloc – din secolul trecut, de altminteri, tomismul a devenit doctrina

oficială a bisericii catolice – unde, pe urmele dascălului său, Albert cel Mare din Köln, Toma îl integra pe Aristotel în scolastica creştină. El dădea, totodată, drept de cetate tezei „dublului adevăr” a arabului din Cordoba secolului al XII-lea, Averroes, a cărui premisă fundamentală, întemeietoare de raţionalism medieval, era separarea adevărului raţiunii, pe care se întemeia cel al filosofiei, de adevărul credinţei pe care se înălţa cel al teologiei.

Fără un Frederic al II-lea, suveranul medieval care în timpul celei de a şasea cruciade a avut înţelepciunea să trateze cu „necredincioşii” ştiuţi de acasă, în cazul de faţă cu sultanul egiptean de la care primea, prin tratatul de la Jaffa (februarie 1229) Bethleemul, Nazaretul şi Ierusalimul, locuri sfinte ale creştinătăţii pentru că erau tot atâtea scene sacre ale vieţii Mântuitorului; fără acest împărat care de-a lungul a trei decenii nu a cedat ingerinţelor unei papalităţi aflate la zenit, chiar cu preţul unor privilegii exorbitante acordate în 1220 şi 1232 seniorilor bisericeşti şi laici („Confederatio cum principibus ecclesiasticis” şi „Statutum în favorem principum”) pot să afirm cu tărie că spiritul cel nou ce avea să străbată Europa mediteraneană spre sfârşit de Duccento, cel care i-a făcut posibili pe Dante şi Giotto, ar fi fost, probabil, de neconceput.

În veacul unor monarhi pioşi, al unor „regi-sfinţi” precum capeţianul Ludovic al IX-lea, continuatorul său întru cruciade, „sultanul botezat”, enigma şi „uimirea lumii” care s-a numit Frederic de Hohenstaufen rămâne un unic înainte-mergător.

În opera romanescă a lui Maurice Druon – academician, ministru, combatant în Rezistenţa franceză şi autor de mondială celebritate – ciclul „Regilor blestemaţi”, scris în urmă cu mai multe decenii, pare a fi cu mult cel mai cunoscut publicului larg, reînnoind, în cheie modernă, gustul unei istorii romanţate de tip Dumas.

În centrul dramei narative se află un moment crucial din

trecutul Franţei şi din epoca de sfârşit a cavalerismului feudal: cel al domniei, între 1285 şi 1314, a lui Filip al IV-lea cel Frumos şi al cârmuirilor succesorilor săi nevolnici, conducând la sfârşitul unei dinastii şi la începutul alteia. Trei sute patru zeci şi unu de ani după încheierea stăpânirilor carolingiene şi după încoronarea „ducelui" Hugo Capet, în 987, ca rege al unei Franţe ce ţinea doar de la Paris la Orléans se încheia, în 1328, prin Carol al IV-lea, marea dinastie capeţiană care crease cel mai puternic regat al creştinătăţii şi care dăduse suverani aşezători de ţară precum Filip al II-lea August şi Ludovic al IX-lea cel Sfânt. Nepot de fiu al acestuia din urmă, al patrulea dintre Filipii Franţei a fost suveranul european care la cumpănă de secole a prefigurat în modul cel mai limpede modernitatea ce avea să vină. „Regele de fier" – este chiar titlul unuia dintre volumele lui Druon – a fost monarhul care a convocat pentru întâia oară, în 1302, „Statele Generale", acea adunare reprezentativă ce strângea laolaltă pe reprezentanţii celor trei „ordine" sociale ale Vechiului Regim, anume clerul, nobilimea şi „starea a treia", adică burghezia; ele aveau să fie consultate din timp în timp, în momentele de mare nevoie, ultima oară în 1789, când „Statele" aveau să se proclame ele însele Adunare Naţională Constituantă, câteva zile înainte de luarea cu asalt a Bastiliei medievale, eveniment care a inaugurat, o ştim, Revoluţia Franceză.

Întărind ca nimeni altul autoritatea regală ce întruchipa statul – iarăşi într-o manieră aproape modernă –, Filip al IV-lea s-a înconjurat, ca altădată împăraţii germani ai secolelor XI şi XII, de oameni cultivaţi, cunoscători adânci ai dreptului roman conservat în legislaţia bizantină justinianee, aşa-numiţii „legişti" care au fost Pierre Flotte, Enguerrand de Marigny şi Guillaume de Nogaret. Aceştia au fost uneltele inteligente şi docile ale marelui rege în confruntarea sa cu papalitatea, întruchipată eclatant de Bonifaciu al VIII,

autorul bulelor „Ausculta fili” (1301) şi „Unam sanctam” (1302) justificând ideea medievală a supremaţiei universale a papilor, împotriva ideii moderne a libertăţii regelui „naţional” faţă de Roma. Bonifaciu s-a întâmplat a fi primul şi ultimul papă pălmuit de trimişi ai unui suveran – aceştia au fost Nogaret şi Sciarra Colonna – în vestitul episod din 7 septembrie 1303 de la Agnani, soldat cu arestarea urmaşului Sfântului Petru, mort curând şi înlocuit cu omul regelui de la Paris, francezul Bertrand de Got, arhiepiscop de Bordeaux, devenit Clement al V-lea, cel cu care s-a inaugurat aşa-numita – de fapt, total impropriu – „captivitate babilonică” a papilor, la Avignon, din 1309 până în 1377, sub ochiul vigilent al stăpânilor Franţei.

Cu ajutorul noului cap al bisericii de el impus – deschizător al unei serii de şase papi francezi rezidând în noua cetate pontificală de pe Rhône –, Filip cel Frumos, aflat mereu în nevoie de bani pentru administrarea şi apărarea statului, regele care poruncise chiar falsificări de monedă, într-un secol unde aceasta începuse să modeleze o nouă economie de schimb, şi care extorcase sume uriaşe de la bancherii evrei şi lombarzi activi între hotarele cârmuirii sale, avea să pună capăt vieţii bogatului şi venerabilului Ordin al Templierilor. Condamnaţi într-un proces plin de acuzaţii teribile, unele plăsmuite pentru nevoile cauzei, încheiat cu executarea marelui maestru Jacques de Molay, cu confiscarea averilor comunitare, aceştia aveau să asiste neputincioşi şi la distrugerea centrului lor spiritual parizian de pe malul drept al Senei din care se mai păstrează astăzi doar amintirea în numele unor străzi – „rue de Temple” şi „rue des Blanes-Manteaux” – din vechiul cartier Marais.

De faimosul „blestem” al ultimului conducător legiuit al cavalerilor templieri – în a căror directă descendenţă este plasată, adesea, mişcarea iniţiatică a francmasoneriei –, legenda a voit să lege drama finală şi postumă a domniei

atât de rodnice a lui Filip al IV-lea: criza dinastiei şi stingerea definitivă a acesteia din urmă. Pentru a înţelege evenimentele într-un context istoric şi într-o perspectivă comparatistă mai largă trebuie amintit că ne aflăm, la începutul secolului al XIV-lea, într-un moment când sfârşeau şi alte dinastii medievale, înlocuite cu altele, mai ales în Europa centrală: era cazul Arpadienilor din Ungaria dispăruţi în 1301 şi urmaţi, în 1308, de Angevinii de neam francez; cel al Piaştilor polonezi în 1306, ai căror succesori au fost, peste decenii, Iagelonii; cei al Premyslizilor ceho-boemi în 1310, continuaţi de o altă dinastie franceză, cea de Luxemburg.

Europa catolică devenea tot mai mult, pe atunci, un spaţiu al monarhiilor teritoriale, adunând pe cei de o limbă, acolo unde universalismul papilor şi tendinţele de control monarhic ale acestora – atât de vădite în primele trei secole ale mileniului nostru – erau de-acum desuete şi contrare progresului politic. Suntem, să nu uităm, în epoca triumfului limbilor vernaculare în biserică, noii credincioşi putând să asculte Biblia citită în propriul lor grai, fie în traducerea engleză al lui John Wycliffe de la Oxford, fie în cea a lui Jan Huss de la Praga. Nu mai puţin, este vremea în care şi conciliile bisericii apusene proclamau nevoia votului pe „naţiuni” – aşa a fost la Konstanz în 14141417 –, în care universităţile întemeiate prin voinţă monarhică, unind deci „regnum” cu „studium”, confereau o greutate decisivă organizării acestora pe principii „naţionale”, precum iarăşi în Praga lui Carol al IV-lea de Luxemburg, unde studenţii de origine slavă coexistau cu cei de stirpe germanică, într-un mod care nu reflecta deloc „concordia” mult dorită de imperialul ctitor.

La acest început al unui veac în care par a se fi conturat limpede identităţile etnice europene ce au condus la ivirea alterităţilor, mai întâi cu caracter teritorial, apoi de-a dreptul naţional – care au fost şi izvorul atitudinilor

xenofobe – se plasează domniile succesive ale fiilor lui Filip al IV-lea, palidele siluete istorice care au fost, pe mult râvnitul tron al Franţei. Ludovic al X-lea cel Arţăgos (1314-1316), Filip al V-lea cel Lung (1316-1322) şi Carol al IV-lea cel Frumos (1322-1328).

Scandalurile provocate în familia regală de proastele moravuri ale prinţeselor cu care aceşti ultimi prinţi capeţieni direcţi se însoţiseră – Margareta de Burgundia, Jeanne de Poitiers şi Blanche de Burgundia –, ca şi moartea, în 1316, după o „domnie" de numai câteva zile, a pruncului Ioan I – tocmai de aceea denumit Postumul – au împiedicat recunoaşterea unor alte odrasle născute în familiile descendenţilor lui Filip al IV-lea, iar tradiţia medievală impunea, la stingerea ultimului dintre aceştia, în 1328, găsirea unui moştenitor foarte apropiat, genea-logic, de marele rege dispărut cu patrusprezece ani înainte. Or, acesta nu putea fi ales decât dintre doi candidaţi. Cel dintâi şi cel mai apropiat descendent masculin era Eduard, fiul lui Eduard al II-lea al Angliei şi al Isabelei, fiica lui Filip al IV-lea şi sora ultimilor trei regi capeţieni, devenit el însuşi suveran englez în 1327, la abdicarea tatălui său. Celălalt era Filip de Valois, fiul contelui Carol, încă nominal „împărat latin de Constantinopol", prin căsătoria-i cu o prinţesă din neamul Courtenay, care se întâmpla să fie însuşi fratele lui Filip cel Frumos.

Neîndoios, cutuma trebuia să dea câştig de cauză primului pretendent, ca nepot de fiică al regelui Filip. Numai că baronii Franţei, aflaţi la ceasul cel nou al unei noi atitudini pe care o voi numi deja „naţională", au impus venirea pe tron a celuilalt candidat – numai nepot de frate al aceluiaşi Filip –, pentru singurul, dar întemeiatul motiv care putea fi invocat într-un ev al monarhiilor teritoriale: Filip de Valois era prinţ francez, în timp ce Eduard era rege englez...

Urcarea pe tron a celui devenit Filip al VI-lea, întemeietor

al casei de Valois – care avea să domnească până la venirea Bourbonilor în 1589 –, în dauna nepotului său de vară primară, Eduard al III-lea regele Angliei, însemna, pentru întâia oară într-o succesiune europeană, triumful principiului legăturii directe cu ţara, aşadar unul teritorial şi „naţional”, ce avea să stea la temeiul monarhiilor moderne (chiar dacă, trebuie amintit, alegerea din 1328 avea să fie cauza imediată a lungului şi încă feudalului război „de o sută de ani” dintre cele două regate ale Apusului, început în 1337 şi încheiat în mult încercatul an 1453).

Sfârşitul Capeţienilor era, în cea mai importantă monarhie a creştinătăţii, semnul unei prefaceri fundamentale în mentalitatea evului mediu final. Una pe care, fireşte, nu cronicile timpului ne lasă să o ştim în resorturile sale adânci, ci tocmai gândirea istorică modernă, deopotrivă asociativă şi reflexivă.

Nu demult, agenţiile de presă informau opinia publică internaţională despre o ipoteză care, dincolo de senzaţionalul jurnalistic facil, nu le spunea celor mai mulţi absolut nimic. Se făcea referire acolo la epidemia de ciumă bubonică din secolul al XIV-lea venită din străfundurile Asiei şi declanşată de o bacterie („yersinia pestis”) care, pasămite, a creat o rezistenţă la infecţia cu teribilul virus HIV – cel ce provoacă SIDA –, supravieţuind flagelului cei ce au avut o mutaţie produsă într-o genă aflată la suprafaţa unor celule ale sistemului imunitar. Mai mult – şi cu o relevanţă ce nu poate trece neobservată – această mutaţie lipseşte cu totul la est-asiatici, africani şi indienii americani, este prezentă la populaţiile din centrul Asiei într-o proporţie de 2-4,5%, iar la sudezi chiar de 14%.

La începutul veacului XX, Karl Sudhof elabora teoria

potrivit căreia fiecare epocă şi-a avut câte o „maladie structurală”, de la lepra din antichitate, la sifilisul din Renaştere, de la tuberculoza epocii romantice, la cancerul din secolul ce s-a încheiat. Cât despre ciumă, ea este atributul patologic prin excelenţă al evului mediu – cu prelungiri moderne, până după 1700 în sudul Franţei, la Marsilia, ba chiar până după 1800 în Europa orientală, când şi unde a intrat în limbajul comun al românilor sintagma, „ciuma lui Caragea” –, iar cea mai trist celebră dintre aceste epidemii a fost chiar aceea la care fac referire informaţiile medicale de ultimă oră pe care abia le-am evocat.

Este vorba, de fapt, despre ceea ce istoria continentului a înregistrat sub numele de „ciuma neagră”, cea care, între 1347 şi 1350, a secerat vieţile a milioane de europeni, 60% din numărul locuitorilor Lumii Vechi. Adusă la Messina din Caffa Crimeii de o corabie genoveză, epidemia ajunge în câteva luni până în Anglia şi în Scandinavia, devine terifianta pedeapsă divină pentru o întreagă generaţie – până către 1400 –, cu ecouri stăruitoare din vechile documente ale unor biserici de ţară, până la capodopere ale literaturii timpului şi până în picturile decorând casele şi lăcaşurile sfinte ridicate de prinţi şi patricieni.

Ivită într-un timp brăzdat de grele încercări pentru tot Occidentul, „ciuma neagră” era contemporană cu războaiele pustiitoare precum cel zis „de o sută de ani”, purtat între 1337 şi 1453 împotriva abia înscăunatei dinastii franceze de Valois de către Plantageneţii angevini şi Lancasterii Angliei, victorioşi la Crécy în 1346, la Poitiers un deceniu mai târziu, la Azincourt după mai bine de o jumătate de veac, dar şi cu alte conflicte sângeroase din peninsulele iberică şi scandinavă sau din spaţiul polono-teuton şi din italian. Făcea ravagii, această epidemie şi ea pustiitoare, într-o epocă de scădere dramatică a mediei de viaţă, de vreme ce îndată după izbucnirea molimei, în

1348, această medie era de 17 ani în insulele britanice, iar Eduard al III-lea, mort la 65 de ani în 1377, era deja un personaj matusalemic; de foamete endemică determinată, se pare, şi de unele capricii climatice, ca în 1314-1315 când ploile fără sfârşit au distrus recoltele în Europa şi când, susţin istoricii şi folcloriştii, îşi face loc treptat ideea unui ţinut miraculos prin îndestulare, unde – vorba profetului din Biblie – „curge lapte şi miere” (Ieremia 11,5), aşa-numitul, în franceză, „pays de Cocagne”; în fine, de felurite alte molime pornite dintr-o elementară lipsă de higienă, măcar şi numai dacă ne amintim că imediat după ciuma din 1347 a fost interzisă hălăduirea porcilor pe uliţele podite cu lemn ale Parisului…

Pentru ceea ce a fost acest îndepărtat şi teribile eveniment când, spre pildă, cea mai avansată regiune europeană care era bogata Toscană şi-a pierdut trei sferturi din populaţia rurală – cu urmări nu puţine asupra civilizaţiei timpului – avem, deopotrivă, mărturia unui registru parohial din Burgundia, de la Givry, dar şi „Decameronul” lui Giovanni Boccaccio – scris între 1348 şi 1353 – care se deschide tocmai cu descrierea epidemiei din 1347, 1348 şi 1349. Cele şapte tinere şi cei trei tineri ce s-au întâlnit la biserica Santa Maria Novella şi au părăsit oraşul decimat de ciumă – retrăgându-se în afara-i şi povestind timp de zece zile o sută de nuvele ce inaugurează acest gen literar în cultura europeană – istorisesc, cu libertatea totală pe care o dă îngemănarea disperată şi pasională a lui Eros cu Thanatos, întâmplări adevărate şi închipuite, licenţioase şi pline de umor, din acele timpuri de deznădejde. Erau lunile acelea apocaliptice când în învecinata Siena flagelul silea pe orăşeni să închidă şantierul unei catedrale rămase neterminate şi ducea în mormânt pe un pictor de faimă al cetăţii, Ambrogio Lorenzetti, cel ce zugrăvise în Palazzo Pubblico o ades evocată alegorie al Păcii.

În aceeaşi sferă a artelor vizuale, acolo unde un papă

francez precum Clement al VI-lea (1342-1352), fostul arhiepiscop de Rouen, Pierre Roger, exersa în capitala sa provensală de la Avignon un mecenat artistic-cultural ce anunţa Renaşterea – el a fost pontiful ce a cumpărat pentru Biserică oraşul papal de la Ioana, regina Siciliei –, „ciuma neagră" nu a rămas, pe cât se pare, fără o durabilă pecete. Acum se va dezvolta – alături de cel, esenţial, al Fecioarei salvatoare – un cult particular al Sf. Sebastian cel bănuit a apăra pe oameni de săgeţile pestei şi tot acum, potrivit unei mult controversate ipoteze a lui Frederik Antal („Florentine Painting and its Social Background", Londra, 1947-1948) – combătută cu strălucire de Millard Meiss („Painting în Florence and Siena after the Black Death", Princeton, 1951) –, prin diminuarea populaţiei urbane şi repopularea principalului oraş toscan cu elemente din zonele rurale circumvicine, un gust mai conservator, tradiţionalist, îndatorat schemelor bizantine din Duecento, a făcut ca tot ce reprezentase, prin Giotto, o magnifică inovaţie picturală să regreseze, într-a doua jumătate de Trecento, către formele iniţial depăşite ale goticului, în aşteptarea unui nou moment novator care s-a numit, la început de Quattrocento, fenomenul Masaccio.

Traumă incomparabilă a lumii medievale – „le premier mal est pestillence", scria un poet al timpului –, „moartea neagră" care a fost ciuma izbucnită acum şase sute cincizeci de ani pe un areal ce pare a fi fost imens – din care noi ştim, întemeiaţi pe mărturii sigure, doar spaţiul dintre Atlantic şi Carpaţi (unde izvoarele menţionează „mare şi groaznică moarte", pierderi imense în „Tartaria" sau localităţi transilvane „deşarte şi lipsite de locuitori" – rămâne un reper de istorie a mentalităţilor. Chiar dacă nicio lucrare savantă nu va putea spune niciodată îndeajuns durerea colectivă a Europei la mijlocul celui de-al XIV-lea veac.

RENAŞTEREA ŞI REFORMA (SECOLELE XV-XVI)

S-a spus – şi nu s-a greşit – că fără cartea tipărită Renaşterea şi Reforma nu ar fi avut loc. Fără tipar, s-a spus de asemenea, manuscrisele unor texte ale lui Erasmus din Rotterdam ar fi avut soarta celor din unele vârste medievale, cum au fost aceea carolingiană sau aceea a „şcolii de la Chartres" din marile momente prereformate ale unor Wycliffe şi Huss. Adică nu ar fi ajuns niciodată sub ochii unor numeroşi cititori.

Nu întâmplător, ivirea cărţii tipărite s-a produs în puncte de maximă densitate ale Occidentului – în zona Rinului înainte de toate –, acolo unde morile de hârtie produsă din resturi textile (atât de generoase în această vreme a modei goticului final) au avut o particulară înflorire o dată cu secolul al XIII-lea.

Această hârtie, care avea să fie o emblemă culturală a mediului urban, a burgheziei, a umanismului născând şi a exegezei filologice, suport material al cărui secret tehnologic a fost dezvăluit europenilor de către arabi, acestora din urmă venindu-le pe filieră chineză şi coreeană – mi-a fost dat să văd în Muzeul Naţional din Seul o carte tipărită pe hârtie, cu litere mobile de lemn, în 1446 – avea să înlocuiască pergamentul, apanaj al Universităţii scolastice, ce înlocuise la rându-i, în veacul al VII-lea, papirusul antic.

Progresele tehnice tipografice au fost extrem de rapide în prima jumătate a secolului al XV-lea, de la caracterele mobile ce apar sub influenţa gravurii în lemn, la caracterele de plumb din teascul ce imprima recto şi verso sau la experimentul, de pe la 1415, al călugărului Conrad Forster din Nürnberg care tipărea cărţi de cult cuprinzând,

deopotrivă, gravuri şi miniaturi, pentru a culmina în opera lui Johannes Gensfleisch. Acesta, intrat în istoria culturii sub numele de Gutenberg, îşi începuse opera la Strasbourg către 1434, desăvârşind-o, pe la 1454-1455, prin tipărirea „Bibliei” de la Mainz, cu 42 de rânduri pe pagină, celebrul „in-folio” denumit şi „Biblia Mazarină”, cu un tiraj de 130 de exemplare.

Scăderea spectaculoasă – de zece ori! — a preţului cărţii faţă de cel al manuscrisului a condus la o la fel de spectaculoasă înflorire a târgurilor de carte din Apus – de la cel mai mare şi mai longeviv, la Frankfurt am Main, la cele de la Lyon, Veneţia sau Medina del Campo –, de unde şi o ascuţire a vigilenţei autorităţilor spirituale care se vor grăbi să instituie, în 1501, prin energicul Alexandru al VI-lea Borgia, acel control papal asupra tipăriturilor ce se va transpune în aşa-numitul „imprimatur”.

Specialiştii în istoria cărţii au făcut observaţii interesante asupra conţinutului primelor tipărituri datate între 1450 şi 1500 – aşa-numitele „incunabule” (de la „incunabula”, adică „leagăn”) –, cifrate foarte aproximativ la o producţie europeană de 15-20 milioane de exemplare. Peste 70% din acestea erau scrise încă în latineşte, iar religia avea o pondere cu puţin sub 50%: să ne amintim că în chiar acei ani se pregătea climatul pentru lectura exclusivă a „Bibliei” – potrivit faimoasei devize a reformaţilor: „Sola Scriptura” –, evident citită în felurite limbi vernaculare, de unde şuvoiul de asemenea tipărituri, în italiană (1471), neerlandeză (1477), franceză (1487), spaniolă (1495), în chiar deceniile ce sunt socotite de istorici drept cele ale „exploziei lecturii” (şi, în subsidiar, cele ale răspândirii…

Ochelarilor).

Tot mai îngrijite – în 1464 apărea cunoscuta „littera antiqua” –, tot mai elaborat decorate cu gravuri – în 1499 se ivea capodopera tiparului Renaşterii care rămâne „Visul lui Polyphiles” de Francesco Colonna, cu planşe datorate lui

Giovanni Bellini şi, poate, lui Mantegna –, aceste tipărituri vor fi, după 1500 mai ales, arma redutabilă şi victorioasă a umanismului, răspândindu-i valorile într-un veac în care producţia vest-europeană de carte creşte de zece ori faţă de a doua parte a secolului precedent. Mai mult, acest capitol de civilizaţie care este cartea tipărită se deschide şi altor orizonturi culturale esenţiale, precum cel oriental-creştin, postbizantin, în expresie elină. Mă gândesc la Veneţia şi la momentul Aldo Manuzio. Aflat în relaţii cu autorul „Elogiului Nebuniei" – pe care l-a adăpostit în cetatea lagunelor prin 1507-1508 – şi întreţinând cu succes grecofonia prin aşa-numita „Academie Aldină" sau „Neakademia", Manuzio – care învăţase limba lui Homer la Ferrara şi colaborase cu cretanul Marco Musuro, profesor de greacă la Padova şi cel mai important filolog al elenismului modern – editează între 1493 şi 1515 texte din Hesiod, Teocrit, Aristotel, Tucidide şi Euripide. Erau cărţi mai ieftine, tipărite pe hârtie produsă în morile de la Fabriano, cu formatul foarte practic „in-octavo", aici descoperit – străbunul actualului „livre de poche" – cu literele cursive care vor fi numite aşa până astăzi, „italicele", cu o bicromie şi o decoraţie geometrică regăsite în tiparniţele Sud-Estului european la începutul de secol XVI, la Cetinje şi la Dealu, elemente de cultură palpabilă care se vor integra organic în mişcarea de idei, de bunuri şi de oameni din Renaştere.

Acolo unde, însă, tiparul a reuşit să fie modelator de conştiinţe, păstrător de tradiţii imemoriale, dar şi pregătitor de noutate a fost în sfera sentimentului religios popular care a purtat subiacent spiritul Europei occidentale către, deopotrivă, umanism şi pietatea modernă.

Încă din secolul al XIV-lea, cu osebire în spaţiul flamand, german şi francez, tipul de trăire religioasă numit „devotio moderna" reclama reproducerea xilografică a imaginilor pioase, acelea ale unei imagerii populare care se întâmpla, aici, să tălmăcească folclor religios (ca în cazul acelui

cântec bisericesc olandez ce proslăvea pe Dumnezeu, cel ce a adunat toate bogăţiile lumii într-o grămadă de fân, imagine pe care, la finele veacului al XV-lea, un om al aceluiaşi spaţiu, Hieronymus Bosch, avea să o imortalizeze în „Carul cu fân” de la Prado). Sfânta Scriptură ilustrată pentru cei mulţi cu puţină carte – cum era „Biblia pauperum”, cu imagini şi scurte texte (în 1461, la Bamberg, Pfister publica primele gravuri de carte) –, scrieri despre Antihrist şi despre vrăjitorii – acest infrareligios cuprinzător de superstiţii şi practici magice, găsite între altele, la 1487, în „Malleus maleficarum”, „ciocanul vrăjitoarelor” –, scrieri cu tematici macabre unde, la finele evului mediu, moartea este coşmarul suprem, abia umanismul Renaşterii convertind-o într-o eternă odihnă – şi aici voi aminti, pentru secolele XV-XVI, numeroasele „Artes moriendi”, manuale sui-generis ale trăirii şi morţii creştine, preschimbate în secolul al XVII-lea în scene de „vanitas” cu clepsidre, ceasuri şi cranii –, toate acestea au devenit, graţie tiparului, un bun public intelectual de largă circulaţie. Era, în pragul Reformei, răspunsul la o nevoie populară de Biblie, de texte moralizatoare repede asimilate de orăşeni şi de lumea satelor, de micul cler nu mai puţin aşa cum o sugerase, încă din 1929, într-un studiu fundamental, istoricul mentalităţilor şi al inconştientului colectiv care a fost Lucien Febvre.

Prin cuvântul tipărit şi prin imaginea care îl însoţea, înţelepciunea lumii vechi şi experienţele cele noi deveneau suportul intelectual major al Renaşterii. Vizibilă şi inteligibilă, schimbarea la faţă a Europei era, în secolul lui Gutenberg şi al lui Leonardo, unul dintre fenomenele decisive ale istoriei umanităţii.

Cuvintele latineşti prin care oraşul de pe Arno era proclamat, acum mai bine de cinci veacuri, drept suveran între aşezările urbane ale peninsulei de la sud de Alpi – „quasi regina Italiae” – sunt scoase dintr-o „Laudă cetăţii

florentine” („Laudatio florentinae urbis”) şi aparţin cancelarului, aşadar celui mai mare dregător al republicii orăşeneşti de la începutul unui faimos secol de aur, al XV-lea, „il Quattrocento”. Se numea Leonardo Bruni din Arezzo, era discipolul unui alt cancelar florentin de la răscrucea veacurilor, Coluccio Salutati (mort în 1406) şi scrisese, după model roman, vrând să-i imite pe Titus Livius, dar şi pe Cicero, „Istoriile poporului florentin” („Historiarum florentini populi”), cândva după 1416. Şi Bruni şi Salutati înaintea sa reprezentaseră aşa-numitul „umanism civic” al primei Renaşteri italiene, expresie a civismului firesc al unui om liber într-o cetate liberă, completând dimensiunile cărturăreşti sau religioase ale celui dintâi fenomen umanist european, cuprinzând „umanismul filologic” şi „umanismul pios” ilustrate de nume răsunătoare, de la Petrarca la Erasmus din Rotterdam.

De unde venea însă această componentă „civică” a umanismului florentin? Era un demers, intelectual şi politic totodată, ce făcea ca prin educaţie („humanitas”), prin dobândirea temeinică a cunoştinţelor retorice, dialectice, politice, filosofice („studia humanitatis”) de către cetăţenii liberi şi tineri ai Florenţei, prin studiul profitabil al operelor autorilor antici greco-romani ajunse până în acel moment („litterae humaniores”), să fie plămădit un „homo humanus”, opus lui „homo barbarus”, aşa cum erau ei evocaţi de Martin Heidegger, a doua zi după încheierea ultimului război mondial, în celebra-i „Scrisoare despre umanism” din 1946.

A existat însă o împrejurare particulară care a dat trup şi suflet „umanismului civic” mărturisit de doi dintre cancelarii florentini de la finele veacului al XIV-lea şi începutul celui următor: era conflictul politic şi militar dintre conservatorul, feudalul ducat al Milanului ce avea în frunte pe suveranii ereditari Gian Galeazzo şi Filip Maria Visconti – dinastie stinsă în 1447 şi urmată curând de aceea a neamului Sforza

– şi „moderna” republică liberă, orăşenească a Florenţei, ameninţată în propăşirea sa meşteşugărească şi neguţătorească în perimetrul Toscanei şi dincolo de hotarele acestei esenţiale provincii italiene. Războiul a durat între 1397 şi 1427, el fiind – aşa cum a demonstrat-o strălucit, cu decenii în urmă, Hans Baron într-o carte publicată la Princeton şi dedicată crizei Renaşterii italiene timpurii („The Crisis of the Early Italian Renaissance”, I-II, 1955) – adevărata sursă a umanismului civic florentin.

Conflictul acesta a opus, pentru întâia oară pe pământul euro-pean, o lume liberă de cetăţeni egali, o cetate – deloc ocolită de tumultul istoriei sociale, de luptele între săraci şi bogaţi – unde familii vestite de negustori şi bancheri ce au practicat un mecenat extraordinar – Bardi, Peruzzi, Strozzi, Pazzi şi, mai ales, Medici din Mugello, autentici întemeietori ai capitalismului comercial – făcuseră averi imense, asumându-şi chiar tristul risc al primelor falimente din istoria economică a continentului şi un ducat feudal din nordul Italiei, legat de lumea imperială germană transalpină, păstrătoare de tradiţii gotice, încă foarte medieval (ca şi regatul napolitan din sudul Italiei). Punea de fapt, faţă în faţă, un asemenea conflict, ideea modernă a „republicii” şi aceea medievală a „monarhiei”, ceea ce i-a făcut pe fruntaşii politici ai primei generaţii de umanişti florentini din Quattrocento să descopere, cu admiraţie, o realitate foarte îndepărtată, dar stimulatoare: aceea a virtuţilor republicane din Roma antică – conceptul florentin de „virtù” primea acum speciale conotaţii istorice şi creştine –, admiraţia mergând spre modelul prozei latine, care se întâmpla a fi şi modelul luptei împotriva tiraniei, întru apărarea tradiţionalelor instituţii ţinând de „res publica”, la sfârşitul istoriei romane republicane. Este vorba de Marcus Tullius Cicero.

Atracţia ciceroniană a umaniştilor va fi fost cea care a dat un anumit impuls sculptorilor florentini să imagineze

tocmai acum primele statui de for, insuflând locuitorilor Florenţei luptătoare idei eroice şi civice, acesta fiind chiar mesajul posibil al unor eroi mitologici păgâni şi creştini, precum David sau Sfântul Gheorghe concepuţi în tot Quattrocento-ul toscan, de la Donatello la Michelangelo; după cum aceeaşi atracţie va fi condus pe un Coluccio Salutati să-şi redacteze „De tyranno”, în vreme ce „Invectiva” aceluiaşi – violent îndreptată împotriva Milanului feudal şi monarhic – făcea parte din atmosfera politică a veacului în care florentinii şi veneţienii se uneau, în 1425, împotriva Visconţilor milanezi. Unire care va conduce, trei decenii mai târziu, în 1454, la acea „santissima lega” ştiută în istorie ca „Liga de la Lodi”, început al echilibrului politic între forţele peninsulare şi preambul al „echilibrului european” care a definit diplomaţia primei epoci moderne.

În această întâlnire dintre ideile antice şi realităţile Renaşterii dintâi, în această lume a artisticului, a ideologicului, a politicului şi a umanismului, oraşul lui Dante şi cel al lui Giotto devenise, incontestabil, simbolul unei prefaceri fundamentale.

Au trecut câteva decenii bune de când conceptul de „modernitate” – cu rezonanţe diferite în sfera istoriografiei şi în cea a criticii literare sau de artă – a fost cercetat îndeaproape şi, în parte cel puţin, lămurit pentru istorici. După conferinţele sale londoneze din 1929 la King’s College, istoricul francez Henri Hauser publica la Paris, în anul imediat următor, cunoscuta-i carte „La modernité du XVI-e siècle”. Acolo, veacul scurs între 1500 şi 1600 apărea, în mod limpede, ca o „prefigurare a timpului nostru” – idee pe care Fernand Braudel avea să o reia după două decenii –, arătând că apariţia statelor moderne, a sentimentelor naţionale, triumful limbilor „vulgare” asupra latinei – mai ales prin traducerea în „vernaculară” a Bibliei, din Anglia şi Cehia până în Franţa şi Germania – fiind acele elemente de

politică şi spiritualitate care omologhează depăşirea evului mediu.

Această concepţie asupra naşterii evului modern cu o jumătate de mileniu în urmă a fost regăsită, mai aproape de noi, la Robert Mandrou, într-a sa „Introduction à la France moderne”

(1500-1640). „Essai de psychologie historique” (Paris, 1961) şi la Henry Kamen în volumul despre Secolul de Fier („The Iron Century. Social Change în Europe, 1550-1660”, Londra, 1971), pentru ca, foarte repede, bine ştiutul savant de descendenţă braudeliană Pierre Chaunu, autorul „Sevillei şi Atlanticului” şi „Timpului Reformelor”, într-un manual de istorie modernă dedicat studenţilor francezi (1974) să afirme peremptoriu şi provocator: „Modernitatea nu înseamnă secolul al XVI-lea, ci al XIV-lea. Secolul al XVI-lea poate fi socotit cel al stabilizării modernităţii”!

Fără a duce atât de departe înapoi zorii modernităţii europene, voi spune că, tot mai mult, se impune ideea că mijlocul veacului al XVI-lea, ceea ce, absolut orientativ, eu numesc „momentul 1550”, pare a fi cel al despărţirii apelor, între ceea ce a fost medieval şi ceea ce va fi modern.

Ca repere ale istoriei spirituale, ale celei religioase îndeosebi care, cum tot mai bine ştim, modelează mentalităţile şi pecetluieşte istoria evenimenţială, vreau să ne amintim faptul că în 1545 a debutat cel mai lung conciliu al bisericii şi, implicit, al lumii occidentale, cel de la Trento, marcând începutul Contrareformei şi separarea în două spaţii distincte a civilizaţiei apusene – unul catolic, altul reformat –, ca şi împrejurarea că după numai un deceniu, în octombrie 1555, se semna „pacea confesională de la Augsburg”, recunoaştere oficială a segregării culturale a Germaniei (cu introducerea sinistrului principiu politico-religios, cel dintâi, după ştiinţa mea, al unei „purificări”

spirituale pe continent, „cujus regio ejus religio”). După ceva mai puţin de un secol, păcile westfalice de la Osnabrück şi Münster (1648), încheind „războiul de treizeci de ani”, aveau să extrapoleze această diviziune la scara întregului Apus, împărţit, până astăzi, într-un „corpus catholicorum” şi un „corpus evangelicorum”, cu consecinţe materiale pe care le voi comenta undeva mai jos, dar şi cu admirabile reuşite de antantă cordială, pe care europenii de acum trei sute de ani nici nu le-ar fi visat.

Epoca aceasta de geneze moderne va fi cea a apariţiei unor noi sentimente colective, între care acela, triumfător, care este „sentimentul naţional”, o dată cu corelativul său care este xenofobia – o dove-desc cu prisosinţă marii rivali ai timpului, anume imperiul habsburgic hiperbolizat indirect prin elogiul „ideii germane” făcut de profesorul din Danzig Filip Clavier, într-a sa „Germania Magna” (1629) şi monarhia franceză care se vedea o continuatoare a „ideii capeţiene”, într-o publicaţie precum „Théâtre des Gaules” (1642) –, după cum va fi şi vremea apariţiei unor noi dinastii – Vasa în Polonia (1587), Bourbonii în Franţa (1589), Stuarţii în Anglia (1603), Romanovii în Rusia (1613) –, a ivirii unor noi concepţii despre stăpânirea mărilor aducătoare de atâtea averi.

Într-un moment în care Ţările de Jos şi Anglia preluau de la iberici întâietatea oceanică, în 1609, olandezul Hugo Grotius afirma dreptul deplin al naţiunilor asupra acestei bogăţii a globului în „Mare liberum”, op căruia concurenţii englezi îi răspund, în 1635, prin John Selden cu al său „Mare clausum”; de altminteri, nu trebuie uitat că suntem exact în deceniile când Atlanticul devenea mai bine ştiut prin descoperirile nordice ale lui Henry Hudson şi în care primii colonişti englezi se stabilesc pe coasta răsăriteană a Americii, în acum întemeiatul (1607) Jamestown din Virginia, înainte de celebrul exod al puritanilor reformaţi britanici, navigând spre ţărmul american la bordul navei

„Mayflower” (1620).

Pentru a completa, parcă, imaginea acestor deschideri geografice ale unei Europe devenite moderne, voi mai spune că şi spre Răsărit continentul era în expansiune. Ivirea treptată şi impunerea cu tot mai multă autoritate, în destinele europene, a marelui cnezat şi apoi a ţaratului moscovit – mai ales o dată cu domnia lui Ivan cel Groaznic –, aflat în relaţii cu imperiul german şi cu Anglia, dar şi asumarea definitivă a moştenirii bizantine, vor avea drept corolar, după 1550, adică după înfrângerea tătarilor din Kazan şi Astrahan, extinderea rusească, pas cu pas, spre Siberia, prin negustori ca Stroganovii, prin cazaci, precum cei ai lui Iermak Timofeev, în 1587 fiind creată prima aşezare vest-siberiană, Tobolsk. Drumul spre Pacific era astfel deschis, iar oştile ţarilor nu vor întârzia să ajungă, în prima jumătate a veacului al XVII-lea, la ţărmurile Oceanului şi la hotarele Chinei. O Chină pe care aveau să o cerceteze tot mai des şi apusenii, în primul rând iezuiţii italieni, ce vor aduce din uriaşul imperiu jaduri şi porţelanuri, motive artistice şi paradigme morale, între care şi ideea despre un „regat filosofic” de tip platonic, unul al înţelepţilor din Orient, daţi drept model Occidentului până târziu, în vremea lui Montesquieu şi a lui Voltaire.

În fine, modernitatea europeană era perfect congruentă şi cu o altă deschidere spre Răsărit: cea care ducea către Islamul constituit în două formule imperiale – aceea turcească otomană şi aceea persană sefevidă –, cu o civilizaţie rafinată şi fastuoasă care nu i-a lăsat indiferenţi nici pe străbunii noştri şi din care s-au împărtăşit, fără prejudecăţi, tot mai multe civilizaţii creştine, fie ele ortodoxe sau catolice (nu trebuie uitat că în 1536 Franţa lui Francisc I inaugura lunga epocă a alianţei cu Sublima Poartă, aşa-numita „alianţă a Crinului cu Semiluna”, îndreptată împotriva Habsburgilor, răsturnare spectaculară, modernă şi fără prejudecăţi medievale, a unui peisaj

spiritual tradiţional). Este acesta, de altminteri, şi timpul unor atracţii individuale foarte puternice către Islam – pe care trebuie să le judecăm în parametrii acelor vremuri şi nu după etica zilelor noastre uşor naţionaliste şi fundamentaliste –, este epoca de apogeu a unor lepădări de credinţă creştină, din Albania şi Serbia, până în Italia şi Spania, aceşti aventurieri ai spiritului modern incipient care sunt renegaţii ajungând la cele mai înalte poziţii în chiar împărăţia sultanilor de la Stambul: pilduitor este faptul – şi mă opresc numai la acest exemplu – că în domnia lui Selim al II-lea (1566-1574) din zece mari viziri, opt erau renegaţi de răsunet. Limpede este că, pentru toată lumea creştină, evul mediu rămăsese undeva în urmă.

Trecuseră doar şaizeci şi cinci de ani de când regele englez supranumit „Barbă Albastră" părăsise această lume şi el devenea deja, în 1612, personajul central al ultimei drame istorice atribuite lui Shakespeare.

Tot ce se petrecuse în insula britanică după 1547, când se încheiase domnia, începută în 1509, a lui Henric al VIII-lea, stătuse covârşitor sub semnul faptelor sale şi sub cel al făpturilor regale cărora le fusese părinte, fiecare dintre cei trei urmaşi ai săi – dăruiţi de o altă soţie (dintre cele şase!) – întruchipând în alt fel dihoniile religioase şi politice de el stârnite, dar şi înnoirile adânci de el gândite: de la Eduard al VI-lea (15471553), fiul Janei Seymour, până la Maria Catolica – sângeroasa Maria („the bloody Mary"), fiică a spaniolei Caterina de Aragon, domnind între 1553 şi 1558 – şi până la vestita Elizabeth, fiică a decapitatei Anna Boleyn, cea care a dus Anglia, între 1558 şi 1603, la o glorie neatinsă până în vremea victoriană, semn că domniile feminine sunt prielnice Albionului. Cu epoca elizabethană se încheia şi dinastia Tudorilor, cea care îşi începuse istoria la 22 august 1485 pe câmpul de luptă de la Bosworth, acolo unde întemeietorul acestui neam regal, Henric de Richmond – devenit Henric al VII-lea – l-a înfrânt pe genialul

schilod Richard al III-lea, alt erou de dramă shakespeariană. Acest „Ludovic al XI-lea englez” – cum a fost supranumit, sugerându-se astfel pornirile sale absolutiste, dar şi cumpănirea, ca şi marile merite întru pacificarea unui regat mult încercat, între 1455 şi 1485, în războiul civil feudal „al celor două roze”, cea roşie a Casei de Lancaster şi cea albă a Casei de York – a pregătit nemijlocit absolutismul monarhic al marelui său fiu şi urmaş, crudul, inteligentul, libertinul, fastuosul, cultivatul şi harismaticul Henric al VIII-lea.

Venit pe tronul pe care l-a ocupat timp de aproape patru decenii, într-un moment de teribilă cumpănă pentru Biserica – încă unitară – a Apusului, al optulea dintre Henricii Angliei s-a înconjurat de teologi umanişti cultivaţi, trecuţi prin experienţa Renaşterii, precum latinistul John Colet, ajuns predicator al curţii regale, şi discipolul acestuia, faimosul autor al „Utopiei” şi prieten al lui Erasmus, Thomas Morus, devenit cancelar al regatului şi, mai apoi, cea mai ilustră victimă a monarhului reformator, decapitat fiind la 7 iulie 1535.

Conflictul lui Henric al VIII-lea cu biserica Romei şi cu clericii englezi rămaşi fideli acesteia a fost declanşat în 1527 de refuzul curiei pontificale de a accepta divorţul suveranului de Caterina de Aragon; separare determinată de legitima dorinţă dinastică a lui Henric de a avea un succesor masculin pe care nu i-l putuse da această ultracatolică regină, ce se întâmpla să fie chiar mătuşa atotputernicului împărat german, rege spaniol şi „monarh universal” Carol Quintul, protectorul papei.

Anglia era, nu trebuie uitat, una dintre sursele cele mai mănoase ale Romei papale: doar aici se mai plătea, în veacul al XVI-lea, aşa-numitul „obol al Sf. Petru”, biserica catolică engleză stăpânea a treia parte din pământurile

insulei britanice, iar călugării cistercieni controlau în întregime profitabilul negoţ cu lână care se făcea cu postăvăriile continentului, în primul rând cu cele din învecinata Flandră.

Erau acestea motive indiscutabile pentru a spori antipatia nordicilor englezi pentru meridionalii pontifi din Italia care, precum papii mediceeni Leon al X-lea şi Clement al VII-lea, preschimbau uriaşele venituri astfel primite în bazilici şi vile somptuoase.

Pentru monarhii englezi ai căror supuşi începuseră să aplece urechea, încă din veacul al XIV-lea, către tezele prereformate dezvoltate la Oxford de un John Wycliffe şi care citea „Scriptura” în versiunea englezească datorată acestuia, ca şi pentru nobilimea de ţară („gentry”) care susţinea regalitatea Plantageneţilor şi apoi pe aceea a Tudorilor, Roma devenea tot mai mult un străin şi un rival – cam aşa se petrecuseră lucrurile în alt spaţiu septentrional, cel al Germaniei –, ceea ce a făcut ca măsurile lui Henric al VIII-lea, în pofida brutalităţii lor, să cunoască un larg sprijin care ar putea fi deja numit „naţional”. Refuzând să mai dea papei veniturile tradiţionale şi sfidându-i autoritatea prin recăsătorirea sa cu Anna Boleyn, Henric al VIII-lea se va vedea excomunicat în 1533 de papa Clement al VII-lea, ceea ce avea să conducă în noiembrie 1534 la aşa-numitul „Act de supremaţie” prin care regele – asistat îndeaproape de noul cancelar Thomas Cromwell – devenea „protector” şi căpetenie supremă a bisericii engleze, numind episcopii după propria sa voinţă, potrivit principiului „placet regio”. Se născuse astfel o biserică nouă, care purta numele ţării ce o adăpostea şi al cărei spirit îl reprezenta: biserica anglicană. Era o instituţie ecleziastică totalmente liberă de Roma – spre deosebire de ipostaza „galicană” a bisericii franceze, care obţinuse în 1516, prin concordatul încheiat între Francisc I şi Leon al X-lea, privilegii similare, fără însă ca legăturile cu „caput mundi” să fie rupte –, despărţirea

fiind de natură politică şi nu doctrinară. Hotărându-se măsuri împotriva bisericii şi a celui ce era denumit în documentele engleze doar „episcopul de la Roma”, desfiinţându-se mănăstirile şi secularizându-se averile acestora împărţite de rege seniorilor prin anii 1536-1539 – acesta a fost izvorul ruinelor medie-vale întâlnite de-a lungul şi de-a latul Angliei, la rându-le sursă a aşa-numitului „Gothic revival”, după opinia istoricului de artă Kenneth Clark – s-a petrecut astfel ceea ce un istoric francez al Angliei a numit inspirat „separarea între un stat insular şi o biserică universală”.

Devenea oare, prin aceasta, Anglia lui Henric al VIII-lea, fostul bastion catolic, o monarhie protestantă? Cu siguranţă nu, de vreme ce antipatiile regelui pentru luteranism erau notabile – prin 1521 scrisese chiar împotriva reformatorului de la Wittenberg –, iar nu puţini protestanţi îşi găseau acum moarte de martiri, alături de fideli ai Romei.

Abia în timpul reginei Elizabeth I care proclamă în 1563 „cele 39 de articole”, mărturii ale unui protestantism moderat ce câştiga treptat Anglia, şi apoi în vremea urmaşilor acesteia, începând cu scoţianul rege Iacob I şi terminând cu Wilhelm al III-lea de Orania care dădea în 1701 aşa-numitul „Act of Settlement” ce prevedea că niciun suveran englez nu poate fi catolic, protestantismul calvin avea să cucerească, în veacurile XVII-XVIII, o poziţie dominantă în spaţiul euro-atlantic, cu consecinţe pe care le-am comentat în altă parte. El devenea confesiunea negustorilor şi a corăbierilor care străbăteau oceanele către alte continente, acolo şi atunci când s-a născut sloganul multisecular „trade follows the flag”.

În acest fel, modelul anglican, elaborat acum peste patru secole şi jumătate de către un rege absolutist, devenea un model de viaţă spirituală al cărui cel mai potrivit nume este temperanţa.

Consultând orice cronologie a istoriei europene vom afla că în anul 1543 nu s-a petrecut absolut nimic notabil în planul politicii – singurul care, de atunci şi până târziu, i-a interesat pe cronicari –, dacă exceptăm cumva ostilităţile dintr-unul din multele războaie pe care Franţa şi Habsburgii le duceau pentru asigurarea hegemoniei occidentale.

Cu toate acestea, îndrăznesc să cred că 1543 a fost un an crucial al spiritului modern, cel în care – printr-o coincidenţă ale cărei fire duc departe – omul s-a definit în raport cu Universul şi cu propria sa făptură, într-un mod care a rămas până astăzi, mai mult sau mai puţin, acelaşi. Eroii Europei au fost atunci un astronom şi un medic, un polonez şi un flamand cărora le datorăm descoperirea unor noi orizonturi ale cunoaşterii, pe măsura veacului în care s-au făcut marile descoperiri geografice transoceanice. Ei s-au numit Nikolaus sau Mikolaj Copernic şi André Vésale sau Vesalius.

Cel dintâi, studiind la Cracovia, Bologna, Padova şi Ferrara înainte de a reveni, în 1506, în oraşul său natal, Torun, şi-a definitivat curând un manuscris care ducea mai departe astronomia vremii întemeiată de un Regiomontanus (germanul Johann Müller din Königsberg) cu ale sale „Efemeride”. Scrierea savantului polonez conţinea deja, integral schiţată, ideea mişcării corpurilor cereşti şi ea avea să fie tipărită după decenii, la Nürnberg, în acelaşi an 1543 care s-a întâmplat să fie şi cel al morţii lui Copernic. „De revolutionibus orbium coelestium” – aşadar cartea despre mişcarea lumii celeste – a fost, din prudenţă extremă, dedicată papei Paul al III-lea, acel Alessandro Farnese care a inaugurat lungul conciliu contra-reformat de la Trento, care a veştejit pretutindeni „erezia” şi care a confirmat, tocmai din aceste raţiuni, vestita „Societate a lui Iisus” întemeiată de Ignaţiu de Loyola, nucleul genetic al ordinului iezuit.

De ce amintita prudenţă? Pentru că, pornind de la ideea cu mult mai veche a sfericităţii Pământului – confirmată de călătoria tragică a lui Magellan din 1520-1521 –, Copernic a demonstrat, ca matematician şi astronom, împotriva învăţăturii tradiţionale a Bisericii, cele două realităţi din lumea astrelor: rotirea diurnă a Pământului în jurul propriei sale axe şi revoluţia anuală a planetelor în jurul unei stele fixe ce nu este alta decât Soarele. Se năştea astfel sistemul „heliocentric”, marea, esenţiala descoperire copernicană – intuită în antichitate, se pare, de Aristarh din Samos –, care năruia definitiv teoria „geocentrică” ce aşeza Pământul nemişcat în centrul unei bănuite uriaşe rotaţii a Soarelui şi a celorlalte planete în juru-i; o teorie pe care clericii o adoptaseră de la începuturile creştinismului – de vreme ce pe acest Pământ, presupus centru al Universului, se petrecuseră toate evenimentele biblice – şi care fusese creată cu patrusprezece veacuri înainte de acel moment al Renaşterii de către Ptolemeu din Alexandria, într-a sa „Mare compunere”, „Megalé syntaxis” pentru greci, „Almagestele” pentru lumea arabo-latină a evului mediu.

Continuată de germanul Johannes Kepler şi de danezul Tycho Brahé, de italienii Giordano Bruno şi Galileo Galiei, într-un timp al preocupărilor astronomice care au condus chiar, în 1582, la apariţia noului calendat patronat de papa Grigore al XIII-lea, pusă în 1616 în faimosul „Index librorum prohibitorum” – lista cărţilor interzise –, opera lui Copernic a rămas mult timp simpla avansare a unei ipoteze. A rămas aşa până în 1851, când rotaţia Pământului a fost întru totul confirmată prin demonstraţia făcută în Panteonul parizian de către fizicianul Léon Foucault cu vestitul său pendul.

Cel de-al doilea erou european la care făceam aluzie a fost medicul lui Carol Quintul. În 1543, anul cărţii copernicane, Vesalius publica la Basel lucrarea care inaugura anatomia modernă: „De humanis corporis fabrica libri septem”, cu gravuri în lemn ale lui Jan Stevensz van

Calcar, un elev flamand al lui Tizian (tot în 1543 şi tot la Basel apărea un rezumat, „Epitomé”, al cărţii aceluiaşi autor).

Medicul imperial combătea aici teoriile lui Galenus – printr-o potrivire, un alt greco-roman din secolul al II-lea, contemporan cu Ptolemeu –, desăvârşea preocupările empiric-anatomice ale padovanilor ce au practicat primele disecţii în Europa şi împlinea superior alte preocupări medicale ale veacului, ilustrate de francezul Ambroise Paré şi de spaniolul Michel Servet, cel ars pe rug în Geneva calvină.

Ca un detaliu care are legătură cu istoria şi cultura spaţiului românesc voi mai adăuga ceva: dacă în biserica Sf. Ioan din Torun, astronomul Copernic îşi are epitaf comun cu regele Ioan Albert, învinsul din 1497 al lui Ştefan cel Mare de la Codrii Cosminului, cartea medicului Vesalius conţine, între altele, gravura „Moartea în meditaţie” – temă curentă în timpul când Shakespeare îl punea pe Hamlet să filosofeze cu craniul lui Yorick în mână –, scenă pe care o vom regăsi, curând, cizelată în medalii ale unui alt medic umanist, Adolph Occo din Augsburg, în 1552, înainte de a o reîntâlni în Transilvania, într-o xilogravură din volumaşul „Imagines mortis”, tipărit în 1557 la Braşov de umanistul sas Valentin Wagner.

Pătruns în tainele stelelor, dar şi în cele ale trupului, intelectualul european făcea, prin Copernic şi prin Vesalius, un pas uriaş înainte, poate cel mai important până în secolul lui Einstein.

Am fost fascinat din copilărie de convenţia colorată a hărţii asupra căreia mă aplecam ore în şir încercând să-mi imaginez, cu ochii minţii, cursuri de apă, ţărmuri de ocean, creste de munţi, călătorind în gând cât n-am făcut-o mai târziu, într-o viaţă. Din adolescenţă mi-a rămas pasiunea

pentru aşezarea fiecărui fapt istoric într-un context al geografiei, pentru înţelegerea felului în care un râu, un fluviu, un lac, un golf, o stepă, o anume configurare a reliefului sunt hotărâtoare, uneori, într-un destin naţional, ca şi în „durata lungă” teoretizată de Fernand Braudel.

Dacă, secole de-a rândul, au existat două Franţe – la sud şi la nord de Loire –, trei ţări române – de o parte şi de alta a Carpaţilor –, o Germanie şi o Italie mult fărâmiţate, o Irlandă izolată de lume, o Norvegie clamându-şi privilegiul distanţei dintre Cercul Polar şi restul continentului, sigur este că geografia explică, în primul rând, aceste situaţii notorii.

Iar dacă, o dată cu veacul al XVI-lea, se poate vorbi despre o mondializare a istoriei europene, nu mai puţin esenţială a fost aici extinderea spectaculoasă a hotarelor lumii cunoscute de omul antic şi de cel medieval. La mii de kilometri distanţă de porturile occidentale de unde se pleca în călătoriile transoceanice şi la mai bine de două sute de ani de la cea mai vestită dintre acestea, un boier muntean cu frica lui Dumnezeu, cu privire sigură şi vorbă ascuţită, marele vornic Radu Popescu, scriind despre domnia lui Neagoe Basarab – contemporanul navigatorilor iberici –, nota în cronica sa, undeva între menţionarea unei icoane aduse de la Ţarigrad la Argeş şi amintirea unei invazii a tătarilor în Ţara Leşească, aceste vorbe pline de miez:

„America, Lumea cea Noao o au aflat Criştov Columbul, călugăr frâncesc, cu cheltuiala Spaniolului; care au fost neştiută de noi, şi lumea noastră de ei neştiută”.

Istoria descoperirilor geografice, istoria cartografiei sunt părţi organice ale istoriei civilizaţiei, prin demersul tehnologic şi ideatic al celui care, umanist, constructor de caravele, navigator, conchistador, creator de hărţi avea îndărătul său o întreagă tradiţie culturală ce se cere bine cunoscută. Pentru a înţelege, de pildă, demersul portughez din prima parte a veacului al XV-lea – care a inaugurat

marea eră a călătoriilor din Renaştere – va trebui menţionat că încă din secolul al XIII-lea – când erau concepute acele „mappae mundi” şi „portulane” ce înregistrau, convenţional, contururi ale ţărmurilor de-a lungul cărora, în Mediterana şi în Pontul Euxin, corăbierii Genovei şi Veneţiei făceau faimosul lor cabotaj pe grelele galere moştenite din timpurile romane –, Lisabona era deja un centru al negoţului genovez spre Atlantic, prin care un Malocello ajungea, cândva între 1310 şi 1330, în insulele Canare. A urmat marele moment lusitan al lui Henric Navigatorul, infantele din casa de Aviz care nu a navigat vreodată, dar care, în prima parte a secolului al XV-lea, a pregătit, ca nimeni altul, expansiunea pe mări a micului regat portughez aliat doar cu Oceanul şi cu insulele engleze, acolo unde mereu şi-a găsit un sprijin ţara din extinderea apuseană a peninsulei iberice, din veacul al XIV-lea încă – cel al alianţei perpetue de la Windsor (1386) –, până în secolul nostru.

Nevoia de spaţiu a fâşiei de coastă atlantică numită Portugalia s-a tradus în descoperirea, vizitarea şi cucerirea treptată a insulelor de la sud de Coloanele lui Hercule şi a zonelor cotiere ale continentului african a cărui circumnavigare avea să fie tocmai opera supuşilor monarhului de la Lisabona, căutând drumul spre India. Şi aceasta – trebuie adăugat, spre a se spulbera o prejudecată intrată în multe manuale de şcoală – fără vreo legătură, de la cauză la efect, cu prăbuşirea Bizanţului şi cu preluarea drumului est-mediteranean de către turci…

Activi sub infantele Henric – acest clarvăzător despre al cărui frate, cruciatul dom Pedro, duce de Coimbra, călător la Carpaţi şi aliat al principelui muntean Dan al II-lea, am scris câte ceva în altă parte –, portughezii inaugurau după 1400 un capitol major al civilizaţiei europene, cel în care cultura hărţii a fost decisivă. O făceau exact în vremea în care – şi coincidenţa este tulburătoare la scara istoriei

universale a descoperirilor geografice – navigatorii chinezi, porniţi de la Răsărit călătoreau spre Asia de sud-est şi chiar spre ţărmurile Africii orientale, pe când lustianii, porniţi dinspre Apus, cercetau coastele occidentale ale aceleiaşi Africi, ca şi insulele din vecinătatea atlantică, începând în 1415 cu Ceuta, la Gibraltar şi continuând către 1420 cu Madeira – în largul Marocului de astăzi –, în 1427 cu Azorele, în 1444 cu insulele Capului Verde, pentru ca în 1463 şi 1471 ei să se afle instalaţi la Casablanca şi la Tanger pe continentul sudic.

Genezele acestui „drum răsăritean” pe ape, către India se găsesc în chiar tradiţia medievală misionară a unor rute continentale, ducând dinspre Europa catolică de după cruciade, către peninsula hindusă şi subcontinentul chinez. Sunt drumurile terestre pe care merseseră, înainte şi după 1300, franciscanul flamand Guillaume de Rubrouk, „messer Milione”, celebrul veneţian Marco Polo sau alţi franciscani, de data aceasta un italian din Umbria, Giovanni del Plano Carpini, şi un altul din Friuli, Odorico da Pordenone.

Pe de altă parte, aceste călătorii portugheze de la Vest spre Est nu pot fi separate de o altă tradiţie cu caracter scolastic şi cărturăresc: aceea a cartografiei mediteraneene care, întemeiată pe concepţia antică şi medievală a geocentrismului ptolemeic, a elaborat, mai ales prin catalani şi prin genovezi, amintitele portulane ce descriau coastele, notând cu inscripţii în vechiul grai italian sau din Catalonia cele mai importante locuri (între ele poate fi amintit cel al lui Petrus Vesconte înainte de 1311, cel al lui Angelino Dulcerto din 1339, „Atlasul Medicis” din 1351 sau „Atlasul Catalan” din 1375 unde apare chiar şi acel spaţiu african care din pricina „golului” pe care îl înfăţişează a purtat, în arabă, numele de „sah’ra”, devenit pentru europeni Sahara). Aceste portulane ale evului mediu final înlocuiau, de fapt, harta rotundă de tip antic cu axe variate, după locurile sacre ale lumii vechi pe care le traversau,

Delfi sau Roma sau Ierusalimul.

Legăturile interafricane din secolele XIV-XV, cele ale Maghrebului cu spaţiile ecuatoriale, implicând şi amintirea ţinutului legendar al „preotului Ioan” – ecou al străvechii regalităţi creştine din Etiopia, cea a „negusului” – erau determinate, parţial, şi de foamea de aur, de monedă preţioasă, de mărfuri rare, exotice, arătată după 1200 de piaţa economică a unei burghezii italiene incipiente: de aici, interesul genovez pentru cel mai scump dintre metalele de atunci, găsit în Sudanul pentru a cărui atingere, în 1314, traversa deşertul un Giovanni di Carignano sau cel pentru sclavi proveniţi din Africa neagră (în 1470 ajungea la Tombouctou florentinul Benedetto Dei), vânduţi în porturile pontice şi mediteraneene unde robia era încă ştiută, din Crimeea până în Egipt.

Dincolo de raţiunea economică, acest efort eroic de a depăşi graniţele Lumii Vechi, cu care se încheia evul mediu occidental, de a descoperi noi orizonturi aparţinea şi unui demers intelectual al scolasticii târzii care, în timpurile de triumf ale unei „scientia experimentalis”, voia să verifice existenţa presupusei „terra incognita australis” ce echilibra lumea ştiută şi rotundă a lui Ptolemeu din Alexandria, un pământ nelocuit – Dante scrisese chiar despre o „terra senza gente” – ce trebuia descoperit.

Atunci când, în secolul al XVI-lea, datorită descoperirilor Portugaliei, cartografii săi vor putea să deseneze înfăţişarea convenţio-nală a globului terestru din insulele Atlanticului până în China, umaniştii geografiei – născânde ca ştiinţă – recoltau, de fapt, roadele operei cartografice de secol XV de la Sagres, din sud-vestul extrem al peninsulei iberice, patronat de Henric – supranumit chiar „infante de Sagres” –, acolo unde, pentru întâia oară sistematic şi dintr-o bogată experienţă empirică, au putut fi eliminate din hărţi locuri, ţărmuri şi insule imaginare şi unde s-a pregătit, de fapt, primatul portughez al marilor descoperiri, unul care

avea să dureze până către 1500, când Pedro Alvarez Cabral ajungea – întâmplător sau nu (controversa ştiinţifică este aici interminabilă!) – pe acel pământ austral care va primi numele, cu sorginte veche franceză, de „Brazilia”.

În acest moment însă – şi de câţiva ani deja – vecinii mai puternici şi rivalii mai norocoşi ai portughezilor săvârşiseră principalul act al erei descoperirilor geografice, prin călătoriile, sub flamura Spaniei, ale lui Cristobal Colón, mai bine ştiut în istoria civilizaţiei drept Cristofor Columb. Cu el, în chip eclatant, debutau destinele drumului spre „Indii”, cel de la Est la Vest, ştiut şi ca „drumul apusean” sau „drumul spaniol”. Acesta îşi avea şi el premisa în cartografia mediteraneană, mai ales în aceea a catalanilor şi a evreilor din insulele Baleare, dar şi în experienţa generaţiilor de basci pescuitori de balene şi morun în apele Atlanticului, ba chiar şi în vaga tradiţie a călătoriilor unor temerari dincolo de Gibraltar, pierduţi în Ocean, precum fraţii Ugolino şi Vadino Vivaldi menţionaţi de Alighieri.

Pe acest drum – propus de altminteri de Columb, pe când era cartograf la Lisabona, regelui Ioan al II-lea, refuzat de acesta tocmai pentru că Portugalia îşi avea propriul său drum, cel răsăritean – Spania avea să-şi inaugureze, în anii ’90 ai secolului al XV-lea, momentul de hegemonie oceanică, mai ales prin descoperirea unui nou continent, unde ajunseseră cu veacuri înainte vikingii (dacă judecăm după izvoarele medievale germane vorbind de un „Vinland” localizat pe pământul american, sau după mult discutatele rezultate ale cercetării arheologice şi epigrafice de felul celor de la Kensington în Minnesota).

Că descoperirea aceasta, cea mai importantă făcută de om în ordinea geografiei, era grevată de întreaga imprecizie pe care evul mediu o transmite Renaşterii prin locurile comune şi scoriile scolasticii universitare o arată, cu asupra de măsură, obstinaţia „indiană” a căutărilor lui Cristofor Columb de-a lungul celor patru călătorii ale sale,

începute la Palos în august 1492, la exact şapte luni de la căderea Granadei maure în mâinile celor ce deveneau, tocmai de aceea, „regii catolici” cei mai apropiaţi de Roma papală, şi încheiate în noiembrie 1504.

Prefacerea radicală a imaginii tradiţionale a lumii aşa cum avea ea să se răsfrângă în conştiinţa oamenilor o dată cu al XVI-lea veac – măcar şi numai dacă ne gândim că după călătoriile lui Columb şi Magelan s-a ştiut că două treimi din globul terestru este constituit din ape –, preschimbarea Oceanului Atlantic dintr-un spaţiu cvasinecunoscut într-o axă comercială a planetei şi, ca o consecinţă secundară, apariţia în Europa a unor hegemonii maritime locale care înlocuiau libertatea medievală a mărilor – de la cea a Veneţiei în Marea Adriatică, la cea a Danemarcei în Marea Baltică – s-au impus covârşitor sferei politicului. Aici, pentru cel puţin un secol, cele două monarhii iberice au controlat noile lor descoperiri, prin delimitării succesive realizate sub autoritatea moderatoare a şefilor spirituali ai catolicismului: la 4 mai 1493 – la mai puţin de două luni de la încheierea primei expediţii a lui Columb – papa Alexandru al VI-lea Borgia dădea bula „Inter Caetera” prin care se hotăra că toate teritoriile aflate la vest de insulele Azore aparţineau Spaniei, împărţire pe care o va nuanţa tratatul acesteia cu Portugalia, încheiat la 7 iunie 1494 la Tordesillas, unde se stabilea, între posesiunile extraeuropene ale celor două regate, o linie de demarcaţie în Atlantic, la o anumită distanţă către vest de insulele Capului Verde.

Calea constituirii celor două imperii coloniale, primele din istoria modernă a umanităţii, era astfel deschisă şi din nou imperativele hărţii se puteau desluşi în acest demers politic şi economic – unde ibericilor le-au succedat anglo-olandezii şi francezii într-o primă etapă, germanii, italienii şi belgienii mai târziu – ce a înrâurit considerabil evoluţia lumii până la ultimul război mondial.

Trebuie spus că între structura colonizării portugheze şi a celei spaniole, implicit între naşterea imperiului colonial lusitan şi a celui hispanic, istoricii înregistrează deosebiri esenţiale care s-au datorat, hotărâtor, tradiţiilor metropolitane nu puţin înrâurite de geografie, ele însele.

Veniţi dintr-o mică ţară ce nu era altceva decât un litoral extins, o fâşie verticală care încheia Europa către apus, în valurile Atlanticului, portughezii – primii mari călători, cei ce au eliminat dominaţia arabă din negoţul Oceanului Indian şi cei care au atins Japonia (1542) – vor adopta politica unei colonizări exclusiv în zona de ţărm, cu factorii întărite, fără pătrunderi în adâncimea continentului. Aşa s-au petrecut lucrurile la Goa, „oraşul de aur” de pe coasta Malabarului în India, cucerit de Afonso de Albuquerque în 1510, la Macao, în China, sau în Brazilia, la Bahia, oraş întemeiat în 1532 şi la Rio de Janeiro, creat în 1567.

Dimpotrivă, spaniolii, veniţi dintr-o patrie cu mult mai vastă, continentală, cu întinse latifundii şi cu tradiţiile feudale ale Castiliei – unde fusese regină Isabela, protectoarea cea luminată a lui Cristofor Columb – au purces la o colonizare profundă a interiorului noilor ţinuturi dobândite, cu metode militare pe care le experimentaseră veacuri de-a rândul în luptele cu Islamul, în Reconquista ce se încheia în chiar anul debutului hispanic în marea competiţie a expediţiilor oceanice.

Ajungând să controleze, către 1540, părţi întinse din cele două emisfere, conchistadorii din stirpea unor Cortez şi Pizarro, a succesorilor lor din fruntea viceregatului Noii Spanii – cuprinzând Mexicul şi America centrală – şi din cel al Noii Granade – cu părţi ale Americii de Sud –, create ambele în anii ’30 ai secolului al XVI-lea, vor trece şi aici la împărţirea de latifundii, aşa-numitele „enco-miendas”, lucrate cu sclavi ce încep să fie aduşi de pe continentul

african; în 1501 are loc primul transport de negri în Haiti şi curând va începe destinul sângeros al acelui „ostrov al sclavilor” care este insula senegaleză Gorée din largul Dakarului, punct de pornire al celui mai ruşinos capitol din istoria civilizaţiei apusene. Capitol completat, lamentabil, prin persecuţiile la care au fost supuşi, în America spaniolă, aborigenii „indios”, prin distrugerea urmelor civilizaţiei precolumbiene condamnate pentru „păgânismul” său şi despre care ne oferă mărturii un Bartolomeo de Las Casas şi un Bernardino de Sahagun. Vexaţiuni ce vor atrage luarea aminte a însuşi papilor care vor vesteji sclavajul în documente ale căror copii au fost pur şi simplu confiscate – spre a le face dispărute – de către atotputernicul Carol Quintul, creatorul imperiului habsburgic unde soarele nu apunea niciodată…

Cu ani în urmă, la celebrarea jumătăţii de mileniu de la prima călătorie a lui Columb, am avut prilejul să vizitez Expoziţia Universală de la Sevilla – oraşul care în 1503 primea privilegiul comerţului cu Americile – şi mi-a fost dat să văd nu puţine documente ce arătau, pe de o parte, ecoul imediat al contactului Lumii Vechi cu Lumea Nouă – de la cutare motiv al operei lui Dürer până la exoticele măşti cu capete de negri din decoraţia unor burguri ale Europei centrale –, iar pe de alta, o neaşteptată şi rapidă sinteză culturală euro-americană în sfera credinţelor şi a imaginilor (mă gândesc la cultul, foarte răspândit în Mexicul precolumbian şi spaniol, al demonilor şi al inimii sau la faimosul cult al „Fecioarei din Guadalupe”, unele greu tolerate, dar imposibil de dezrădăcinat chiar şi de Inchiziţia ce era introdusă la 1569 în coloniile hispanice din America).

Veacul al XVII-lea înceta să fie cel al hegemoniilor iberice, Anglia şi Olanda disputându-şi întâietatea nu doar pe oceane, dar şi în ideologia privitoare la libertatea navigaţiei, între „Mare liberum”, pledoaria din 1609 a neerlandezului Hugo Grotius şi răspunsul englez, dat în 1635, de către John

Selden prin „Mare clausum”. Lor, navigatorilor Nordului protestant, li se va datora complectarea continuă a hărţii planetare: au făcut-o călătoriile englezului Henry Hudson care în 1610 descoperă golful şi strâmtoarea septentrională ce îi poartă numele, după cum au făcut-o şi aşezările stabile ale supuşilor Stuarţilor în America de nord – prima era, la 1607, cea de la Jamestown din Virginia, continuată cu acelea create de celebrul exod al puritanilor de pe „Mayflower”, ajunşi în 1620 în Noua Anglie – sau cele, tot de aici, ale olandezilor care prin „Compania Indiilor occidentale” cumpăraseră în 1626 de la tribul irokezilor, cu doar 24 de dolari, stâncoasa insulă Manhattan pe care se clădeşte Noul Amsterdam, devenit după patru decenii numai, sub stăpânire engleză, New York.

Aceluiaşi veac i-a fost menit să întreţină, fie şi firave, legăturile cu îndepărtata şi izolata Japonie – gravuri, exotice prin subiect, ne arată primirea de către papă, în 1625, a unor soli de la Soare Răsare, iar la amintita Expo ’92 de la Sevilla am putut să admir un somptuos act din 1615 care conferea nobilitate romană unui anume Hasekura Tsunenaga –, după cum tot atunci apare tot mai tenace, pe scena descoperirilor geografice, imensul ţarat rusesc stăpânind, sub Alexei Romanov, de la Pskov până la Pacific, prin cucerirea progresivă a Siberiei de către cazacii lui Iermak Timofeev şi de către neamul de negustori al Stroganovilor, în 1689 tratatul de la Nercinsk aşezând hotarele Rusiei cu împărăţia chineză.

Pentru aceeaşi Rusie, pentru cel dintâi al său împărat, Petru cel Mare, danezul Vitus Bering identifica, în 1728, strâmtoarea dintre Siberia şi Alaska ce-i poartă numele – recent, o senzaţională descoperire arheologică i-a identificat mormântul în peninsula Kamceatka – şi tot în secolul al XVIII-lea, călătoriile engleze şi franceze, cele, memorabile, ale lui James Cook, cea a lui Louis Antoine conte de Bougainville şi cea a unui alt conte, de la Pérouse,

aduc pe hartă lumea cea neştiută, cu mii de insule şi de arhipelaguri, a Pacificului. La mai bine de două sute de ani după ce Magellan avusese neşansa de a porni – de la strâmtoarea ce-i perpetuează amintirea în extremitatea meridională a Americii de sud, până în Filipine – pe singurul drum deşert de insule din Oceanul căruia tocmai el îi spusese „Pacific” şi cu o sută de ani înainte ca Paul Gauguin să o introducă pe poarta cea mare a istoriei culturii universale, Polinezia intra, alături de Melanezia, de Micronezia şi de Australia – ele formează astăzi al cincilea continent al planetei – ca o ultimă mare descoperire, în acel superb mozaic de uscat şi de ape care este harta Pământului nostru.

Între timp, pornind din acelaşi crucial al XVI-lea veac, tradiţia cartografică nordică, cea din Alsacia şi Lorena, cea de la Nürnberg şi Viena, pusese temeiurile teoretice – paralele celor empiric-experimentale din cartografia mediteraneană – ale geografiei ca ştiinţă de sine stătătoare, propunând, între altele, un model de reprezentare a globului în plan (aşa-numitul „planiglob” pe care în cercetăm din clasele primare încă): era drumul de la „Cosmographia universală” a germanului Sebastian Münster, întemeietorul geografiei descriptive, în prima parte a secolului, la flamandul Gerhard Kremer, mai bine ştiut ca Gerhardus Mercator, creatorul – într-a doua parte a aceluiaşi secol – al geografiei matematice moderne, descoperitorul „proiecţiei” după el denumite şi care îngăduie reprezentarea pe hartă, prin pătrate, a suprafeţelor curbe ale globului terestru.

Navigatori şi astronomi, oameni simpli şi mari seniori sunt cei ce au dobândit, timp de trei veacuri, lumea pe care o cunoaştem noi, infinit mai vastă şi mai bogată decât aceea moştenită din evul de mijloc. Probabil tocmai de aceea, în civilizaţia timpurilor de emergenţă a Europei moderne nu există o cultură mai dinamică şi mai complexă

decât cea care stă sub semnul hărţii.

În prologul tragediei istorice „Henric al V-lea”, pe care „Gulielmus, filius Johannes Shakespeare” îl scria după 1599, autorul, adresându-se aievea spectatorilor săi, mărturisea că…’n ăst 0 de lemn” („This wooden 0”) – care nu era altceva decât circularul teatru londonez „The Globe” înălţat tocmai atunci, în penultimul an al veacului al XVI-lea –, aducând în scenă „întinsurile Franţei” cu câmpul de luptă de la Azincourt, aşadar un crâmpei din secularul război al Plantageneţilor şi Lancasterilor cu neamul Valois, „închipuirea vrem să v-o stârnim”. Decenii de învolburare ale unei asemenea „închipuiri” debordante, ale fanteziei policrome şi ale imaginaţiei biruitoare până la hotarele fabulosului, finalul de secol pe care italienii îi numesc Cinquecento şi debutul celui următor – sau, pentru a vorbi în termenii biografiei shakespeariene, vremea elizabethană şi cea a domniei primului Stuart – sunt, în Europa catolică şi în aceea a Reformei acum triumfătoare, timpurile manierismului numit, uneori, „Renaşterea secundă” sau „Antirenaşterea”. Miezul său se aşează îndeobşte între 1580 şi 1610, iar într-un sens geografic şi cronologic mai larg, sub numele de „manierism internaţional nordic”, el este grăniţuit între 1550 şi 1620. Sunt, cum vedem, tocmai deceniile de viaţă ale dramaturgului care aparţine, ca şi Filip al II-lea sau Tasso, ca şi El Greco sau Tiţian, ca şi Bruegel sau Caravaggio, ca şi Montaigne sau Cervantes, unei tipologii renascentiste târzii şi manieriste. Sau, pentru a relua cuvintele unui istoric al mentalităţilor, el ar putea aparţine unei galerii a „oamenilor trişti de după 1560”, cei care – adăuga Braudel – „ne seamănă ca fraţii” în măsura, desigur, în care angoasa manierismului a putut fi întrucâtva identificată cu aceea a existenţialismului sau a „noii avangărzi” de după ultimul război mondial.

Graţios peste măsură şi elegant până la preţiozităţi insuportabile, aristocratic şi elitist, erudit şi artificial, dar

înnoitor măcar şi numai epidermic, în mediul aulic de la Florenţa şi München, de la Mantova şi Praga, sfârşitul de secol XVI occidental, amestecând realismul acut – ce va triumfa curând în baroc – cu abstracţiunea morfologică a liniei, cultivând combinaţia insolită, dar sesizantă, de „amor et horror vacui” rămâne, oricum, cel al unei vizualităţi hipertrofiate. Era o zodie aflată, mai mult ca oricând în cultura europeană, sub semnul văzului. Cel despre care avea să scrie curând, dincoace, în Europa orientală, în buna tradiţie aristotelică şi a şcolilor iezuite, un cronicar şi logofăt moldav mort de secure, ca atâţi eroi shakespearieni: „Mai adevărat de toate simţiri iaste vederea… Vederea singură din toate aşadză înadevăr gândul nostru şi ce să vede cu ochii nu încape să hie îndoială în cunoştinţă”.

La capătul extrem răsăritean al acestui manierism pe care îl închipuie faţadele Dragomirnei lui Crimea, încheiată câţiva ani înaintea morţii lui Shakespeare, Miron Costin rezuma astfel o întreagă epocă de primă modernitate unde scenografiile, metaforele plastice, stilizările, încifrările, emblemele, siluetele, contrastele frapante de culori complementare conduceau la o domnie cvasiabsolută a ochiului (şi, în paranteză fie spus, se poate constata cât de bine se potrivesc toate aceste abia enumerate elemente de cultură plastică europeană din Renaşterea târzie, cu acelea care erau reinventate, într-un spirit contemporan, în acelaşi orizont al vizualităţii atotstăpânitoare, într-un moment crucial al istoriei punerilor în scenă shakespeariene din România, cel pe care unii l-au socotit, pe meridianul nostru, un început al „noii teatralităţi” şi care s-a consumat, dacă memoria nu mă înşeală, la sfârşitul lui iunie 1961, atunci când avea loc premiera unui spectacol în regia şi decorurile lui Liviu Ciulei pe fundalul pădurii din Ardeni, neuitatul „Cum vă place” al Teatrului Municipal).

Compensată prin strălucirile factice descoperite de văz la

tot pasul, această epocă de nevroză colectivă ce a urmat Renaşterii şi marii fracturi care a fost Reforma luteran-calviană – o nevroză pe care nimic nu o tălmăceşte, poate, mai bine decât cuvintele prinţului Danemarcei: „The time is out of joint” („Vremea a ieşit din ţâţâni”) – este, tocmai de aceea, şi timpul unui iraţionalism pentru care stau mărturie portretele acelui străbun al suprarealiştilor numit Arcimboldo sau mereu bizarul „sacro bosco” din Bomarzo, şi cel al astrologiei şi al alchimiei proliferând la curtea lui Rudolf al II-lea, al ermetismului, orfismului, onirismului, Cabalei, ocultismului, al magiei atât de bine stăpânite, în asprimea-i, de către Prospero („this rough magic”… „my so potent art”); după cum era şi timpul unor marginalităţi infrareligioase din speţa superstiţiei vrăjitoreşti, acel „maleficium” pe care îl descria minuţios un text contemporan cu Shakespeare, cel din 1584 al lui Reginald Scott („Discoverie of Witcheraft”), lumea demonică a vrăjitoarelor populând, în exact aceiaşi ani, şi începutul tragediei Macbeth scrisă în 1605 şi pânza lui Frans Francken din 1607, „Adunarea vrăjitoarelor”, aflată la Muzeul vienez de Istoria Artei.

Cultura vizuală a timpului lui Shakespeare era, în primul rând, una a citatului. Acesta putea fi un citat renascentist – de unde se iscă arhitectura palladiană, ca şi mult repetatul „far di manera”, mai ales în direcţia imitaţiei michelangioleşti –, după cum putea fi chiar un citat medieval. Revenirea la o orientare spiritualistă cum este aceea a universului serpentinat pictat încă de un Pontormo, a misticii senzuale a unei Tereza de Avila, a cultului Sfintei Triade instituit de conciliul tridentin reîntors la sursele patristice şi la cele tomiste ale evului mediu, ca şi recursul morfologic al artificiilor şi complicaţiilor goticului târziu – în chiar Anglia Tudorilor şi a lui Shakespeare, unde din nou o asprime, aceea neitaliană a arhitecturilor, este recunoscută de Pevsner în mult celebrul său eseu „The Englishness of

English Art” – definesc şi ele o operă. Una care asocia din plin, pe de altă parte, imaginea plastică cu textul literar, într-o interacţiune devenită, nu o dată, livrescă şi, iarăşi, hiperculturală.

Dacă „a reprezenta” şi „a scrie” puteau fi, semantic, verbe sinonime încă din evul mediu târziu – atât în Occidentul francez, cât şi în Orientul slav („est escrit” şi „napisati” sunt cuvintele în cauză) –, temeiurile, acum puse, ale aborescentei şi eruditei vizualităţi baroc erau noua specie a tratatelor iconografice ale Contra-Reformei, precum cel din 1570 al flamandului Vermeulen din Louvain despre imaginile sacre pictate sau „Iconologia” din 1593 a italianului Cesare Ripa, inventariind alegoriile, până la „iecones symbolicae” ale lui Cristoforo Giarda din 1626.

Preluând din Renaşterea clasică elogiul individului creator, al făuritorilor de cultură şi istorie, veacul lui Shakespeare a adus statura morală şi fizică a omului până la exacerbările biografice ale unor artişti ca Vasari sau Cellini, la gustul literar şi plastic pentru gigantesc întâlnit în decorul mural al Capelei Sixtine sau în descrierea principalilor eroi ai prozei lui Rabelais. Aşijderea, prelucrând gustul renascentist pentru istoria mai veche – parţial recuperată din raţiuni ideologice –, manierismul avea să prizeze la superlativ chipurile pictate din „galeria cu strămoşi” a reşedinţei nobiliare (ceea ce în Spania avea chiar să se numească, curând, „salón de linages”), găsită din somptosul sarmatism polonez până în portretistica princiară de glacială fineţe a lui François Clouet; era acesta, în fond, un istorism „avant la lettre” pentru care lumea anglicană a urmaşilor regelui „Barbă Albastră”, Henric al VIII-lea, avea să-şi dovedească ataşamentul tocmai prin cea dintâi perioadă, istorizantă, a dramaturgiei shakespeariene, cuprinsă între 1590 şi 1601, inspirată în cu mult cea mai mare parte a sa din cronistica contemporană (1578) a lui Raphael Holinshed atingătoare de trecutul Scoţiei, Irlandei

şi Angliei.

Sondarea istoriei implicând şi dilatarea geografiei, o dată cu frecventarea occidentală tot mai sistematică a Răsăritului islamic şi cu noile călătorii şi descoperiri transoceanice vom asista la colorarea treptată a vizualităţii europene cu exotisme din Levant şi din Americi. Acordarea către Anglia reginei Elizabeth I a aşa-numitelor „capitulaţii" de către Sublima Poartă (1580) sau crearea „Companiei engleze a Indiilor orientale" (1600) ne pot explica, întrucâtva, şi coincidenţa cronologică a scrierii piesei lui Cristophor Marlowe „Tamerlain the Great" (1587-1588) – nu de mult jucată pe scena Naţionalului bucureştean –, ca şi, fără a cădea în derizoriu, apariţia printre complicatele argintării de masă ale nobililor europeni – autentice şi miniaturale scenografii – a acelor vase cu forme ciudate de nautili, rinoceri sau elefanţi – ajunse până în patrimoniul Movileştilor Moldo-vei – sau aşezarea unor diademe din pene colorate, precum aceea a ultimului suveran aztec Montezuma, în şi mai ciudatele „Wunderkammern" (adică în „cabinetele de curiozităţi") ale Habsburgilor de felul celor de la Ambras, Praga sau Salzburg, alcătuiri artistice specifice manierismului, colecţii de extravagante „meraviglie" ale vizualităţii, alături de picturi, automate mecanice, roci şi bizarerii din Lumea Nouă pe care avea să le cerceteze cândva o ştiinţă ce se va numi etnologia.

Ele ţin, desigur, şi de o aplecare a epocii către fantastic. Un fantastic spre care evadează, din criza spirituală a vremii, acele elite europene ce constituiau utopia, de la cea a lui Thomas Morus, precursorul umanist al generaţiei umaniste a lui Shakespeare, până la contemporanii dramaturgului care au fost, deopotrivă, Tommaso Campanella, Johann Valentin Andreae, Francis Bacon, baron Verulam, a cărui „New Atlantis" readucea în discuţie motivul de sorginte platonică al „insulei Utopia". Erau, nu trebuie uitat, chiar anii în care se scria ultima piesă

shakespeariană recunoscută ca atare, „Furtuna” (1609-1612), desfăşurată în spaţiul unei insule imaginare, acolo unde sfetnicul Gonzalo propunea o organizare utopică „to excel the golden age” („ce întrece epoca de aur”) şi unde adierile noii geografii se pot recunoaşte atât în salutul Mirandei către o „brave new world”, cât şi în anagrama „canibalului” care a dat numele lui Caliban, principiul corporal – şi, desigur, fiu de vrăjitoare – din acest testament poetic al dramaturgului.

Preţioasele argintării şi arhitecturi, bijuterii şi sculpturi ale epocii 1600, prin care Anthony Blunt recunoştea simptomele „primului baroc” – unde fuziunea meşteşugurilor artistice şi profuziunea materialelor puse în operă indică naşterea unui stil – şi care sunt semne ale unui „carpe diem” compensator şi fastuos ce urmează mai vechiului „memento mori” şi mai vechii „vanitas”, cu o întreagă recuzită de clepsidre, orologii, flori uscate ca în naturile moarte olandeze sau cranii precum cel al bufonului Yorick, sunt corespondentele unei alte preţiozităţi a timpului, poate mai definitorie pentru elitismul manierist, pentru că aparţine sferei cotidiene a limbajului. Gongorismul spaniol, marinismul italian, strădania franceză a lui Voiture şi, bineînţeles, euphuismul englez parodiat, deopotrivă, în „Troilus şi Cresida” şi în personajul Polonius, cu antinomiile, repetiţiile, perifrazele, aliteraţiile, comparaţiile lor, cu jocurile lor de cuvinte şi cu abundenţa lor de metafore nu sunt altceva decât ecoul spiritual al preţiozităţii exotice din sfera vizualului. Şi dacă tot aici, în universul vorbelor alese, Shakespeare a putut să asocieze suveran cuvintele abstracte cu acelea concrete, să cizeleze adevărate „cuvinte-tablouri” care au spus atât de mult regizorilor moderni – şi am în minte acum finalul filmului „Richard al III-lea”, unde cuvântul desemnând obiectul jinduirii supreme, „coroana”, era hiperbolizat prin imaginea stăruitoare care urmărea insistent rostogolirea simbolului

regal în tufişurile prăfoase ale câmpului de bătălie de la Bosworth, aşa cum şi-a imaginat scena cu câteva decenii în urmă, Laurence Olivier –, împrejurarea s-a datorat, fără doar şi poate, locului excepţional deţinut de vizualitate în civilizaţia occidentală de acum patru secole. Într-un mod, adaug de îndată, pe care ochiul modern îl poate înţelege foarte bine tocmai din pricina inextricabilei ţesături de imagini care îi flutură dinainte în fiecare clipă.

Iar dacă voi mai aminti că după numai trei decenii de la petrecerea din viaţă, la Stratford-on-Avon, a enigmei care s-a numit Shakespeare – în aceeaşi zi din calendar în care se născuse cu 52 de ani în urmă (altă enigmă a destinului!) – avea să apară, în învecinatul York, o „Fraternity of Freemasons", din care s-a zămislit treptat cea mai vastă mişcare spiritualistă şi iniţiatică a lumii moderne, şi că un veac pe care „divinul Brit" – cum l-a numit Eminescu – l-a întruchipat admirabil, cel al măştii răspândite prin carnaval, al misterului şi al bizarului a pregătit altele din care s-a ivit secolul XX, vom înţelege mai bine, poate, de ce nu va fi niciodată improprie proclamarea contemporaneităţii noastre cu unul dintre cei mai adânci creatori de lumi din toată istoria lumii.

Obişnuim să deplângem diferitele şi succesivele rupturi europene dintre Est şi Vest, de la schisma din 1054, la căderea Bizanţului în 1453 sau la satelizarea sovietică din 1945, făurind cumva imaginea factice a unui Occident unitar, solidar şi monolitic, opus varietăţii „barbare" din Orient. Este suficient a evoca – cu mult înaintea diferenţelor sensibile de natură economică, mentală, socială pe care Uniunea Europeană le implică între ţările membre – momentul Reformei protestante din secolul al XVI-lea, pentru a înţelege că varietatea este cuvântul de ordine al civilizaţiei apusene.

Momentul care a marcat punctul central al sciziunii Occidentului a fost conciliul de la Trento, cel mai lung şi cel

mai „politic” din istoria bisericii occidentale şi ultimul înaintea celor din epoca modernă (Vatican I, 1869-1870; Vatican II, 1962-1965).

Această obişnuită, potrivit tradiţiei, adunare a întregii ierarhii spirituale a catolicismului, întrunită în „concilium” spre a lua decizii de importanţă capitală pentru destinele creştinătăţii, s-a voit cu totul altceva decât a fost în cele din urmă. Dorind să readucă pacea religioasă, conciliul de acum patru secole a însemnat, la finalul său, încercarea eşuată de a reface unitatea creştinătăţii apusene după provocarea de la Wittenberg, din toamna anului 1517, când Martin Luther şi-a făcut cunoscute tezele care au zguduit din temelii catolicismul (la numai şapte luni după ce se încheiase un alt conciliu, aşa-numitul Lateran V, 1512-1517).

Ideea unui conciliu al creştinătăţii catolice, care să reunească şi pe „oile rătăcite” protestante ce părăsiseră trupul Ecclesiei, apăruse încă în mintea pontifului mediceean Clement al VII-lea (1523-1534), dar drastica lovitură dată Romei prin schisma anglicană a regelui Henric al VIII-lea a făcut derizoriu, între timp, orice proiect în acest sens. Când numitul papă, nepot al lui Lorenzo Magnificul, pleca dintre cei vii, în septembrie 1534, două treimi din Europa apuseană nu mai erau catolice. Succesorul său, Paul al III-lea (1534-1549), fostul cardinal Alessandro Farnesc, doreşte şi el convocarea unui conciliu, ceea ce la reformaţi voia şi Melanchton, al doilea personaj al noii confesiuni luterane.

În cele din urmă, în nordul Italiei, la Trento (anticul Tridentum) se deschide, la 31 mai 1545, această adunare a „prinţilor Bisericii” chemaţi a dezbate, în spiritul timpului, ceea ce se prefigura ca o nouă ordine spirituală şi, implicit, politică vest-europeană. Este drept că, de la bun început,

protestanţii au lipsit, participanţii catolici – cu o predominare netă a episcopatului italo-spaniol, aşadar a „nucleului dur” al bisericii romane – decizând a discuta despre consecinţele noii doctrine a celor ce nu veniseră la întâlnirea conciliară, „în spirit de bunăvoinţă răbdătoare şi paternă” („benigne, patienter, paterne”).

Esenţial, sub aspectul ideologic, este faptul că, fiind confundat cu ideea protestantă de a orienta totul, în materie de cult şi de comportament, după experienţa bisericii primitive, din timpurile evanghelice şi apostolice ale secolelor I şi II, conciliul de la Trento refuză eliminarea din ecuaţia creştină a marelui moment patristic din secolele IV şi V, cele care au încorporat creştinismului abia triumfător tradiţia gândirii păgâne greco-romane a lui Platon şi a lui Aristotel. Biserica rămânea – pentru părinţii din conciliul tridentin – un fapt de comunitate: ea nu s-a înşelat vreodată, de la Hristos şi discipolii săi până la Augustin, Ieronim, Ambrozie şi până la celebrii capadocieni ai Răsăritului. Ceea ce se accepta, însă, era doctrina venită din umanismul pios al Renaşterii, cea a „liberului arbitru”, aşa cum o conturase – împotriva lui Luther şi a tradiţiei augustiniene – Erasmus din Rotterdam: era acea perspectivă luminoasă care făcea pe om părtaş la dumnezeire şi potrivit căreia natura umană, cândva întinată de „păcatul originar”, este capabilă să-şi dobândească propria salvare.

În rest, episcopii catolici, învăţând prea puţin din acuzele ce se aduceau privind averile, beneficiile şi moravurile întregului cler – cu atâtea ecouri, ne amintim, până în literatura veacului al XVI-lea, dacă ar fi să ne gândim numai la Rabelais – discutau, adesea complet steril şi încrâncenat, până când o epidemie stârnită în oraşul conciliar a dus la evacuarea episcopilor la Bologna şi la suspendarea

venerabilei adunări la 13 septembrie 1549.

Timp de un an numai, de la 1 mai 1551 la 28 aprilie 1552, fostul cardinal del Monte, care prezidase conciliul şi devenise apoi papa Iuliu al III-lea (1550-1555), a redeschis lucrările acestuia, repede închise din nou. Abia după un deceniu – trecând peste domnia de numai douăzeci de zile a intransigentului papă Marcellus, nemurit printr-o missă a lui Palestrina, peste cea a sprijinitorului Inchiziţiei de inspiraţie spaniolă care a fost cardinalul Caraffa, devenit Paul al IV-lea (1555-1559), peste începutul pontificatului lui Pius al IV-lea (1559-1565), cel înţelept sfătuit de tânărul său nepot, vestitul Carlo Borromeo –, la 18 aprilie 1562, conciliul a fost reluat, pentru a se încheia definitiv un an şi ceva mai târziu, la 3-4 decembrie 1563. Într-un răstimp atât de lung – trecuseră, totuşi, optsprezece ani – se petrecuseră schimbări esenţiale şi în tabăra celor ce fuseseră marii absenţi ai conciliului tridentin: protestanţii. Centrul de greutate al acestora, constituiţi într-o Biserică a noii confesiuni, trecuse din Germania – relativ calmată prin pacea confesională de la Augsburg (1555) –, în Franţa şi în Elveţia, acolo unde se ilustrase Calvin.

Reînnodând cu marele moment conciliar din prima jumătate a veacului al XV-lea, când conciliile de la Konstanz şi Basel afirmaseră superioritatea lor asupra papei, reluând discuţia teologică privitoare la originea puterii episcopale – este ea de origine divină, aşadar poate să ţină un episcop direct de Dumnezeu, fără intermedierea pontifului roman? —, acest congres bisericesc, cu plenipotenţe politice în cele din urmă, care voise să refacă unitatea creştină a Europei apusene, dar care, în cele din urmă, i-a omologat diviziunea, a avut încheieri culturale cu urmări capitale pentru destinele civilizaţiei de după Renaştere, aceea a Contra-Reformei şi a Barocului pe care spiritul tridentin a inaugurat-o.

Autoritatea unei Rome papale ce-şi văzuse ameninţată

supremaţia de către reformaţii pentru care centrul lumii catolice devenise Sodoma, Gomora şi „prostituata babilonică” din Apocalipsă era acum, solemn, reconfirmată. „Roma triumphans”, Roma triumfătoare, cu cele trei „fice” ale sale – Franţa, Spania şi Italia (curând avea să se adauge inima politică a imperiului habsburgic, cu a sa „pietas austriaca”) – era din nou punctul focal al catolicismului, cel care decidea, pe plan spiritual, destinele unei împărăţii universale. Era „Arca lui Noe”, străvechi motiv iconografic al paleocreştinilor, redevenit simbol preferat al Bisericii învingătoare în afara căreia nu există salvare („nulla salus extra”).

Decisă a învăţa din lecţia unei mari înfrângeri care a fost – pentru sine – Reforma, papalitatea romană hotărăşte cum să-şi organizeze, potrivit ţelurilor expansiunii sale şi a recuperării pierderilor teritoriale şi ideologice care nu fuseseră puţine, o autentică propagandă prin instrucţie, printr-o învăţătură teologică – şi nu numai – care a pus o parte din temeiurile Europei moderne. Aşa s-au născut, în spiritul ofensiv al Contra-Reformei şi pentru pregătirea celor ce trebuiau să acţioneze în numele Romei întru convertirea „schismaticilor” – fie ei protestanţii din Europa apuseană şi centrală, fie ei ortodocşii din Răsărit –, instituţii şcolare al căror centru era Roma şi a căror difuziune a mers până în Anglia şi în Lituania, în ţările române şi în arhipelagul grecesc: Seminarul german în 1552, Seminarul englez în 1556, Colegiul Sf. Atanasie pentru grecofoni în 1577, Congregaţia „De Propaganda Fide” – aşadar pentru propagarea credinţei romano-catolice – în 1622.

Consecvent unei idei majore din conciliul de la Trento potrivit căreia evul mediu, cu splendida-i creaţie teologică, era parte din istoria şi din triumfurile Bisericii – exact ceea ce negaseră din plin protestanţii –, catolicismul posttridentin va relua nu puţine elemente de civilizaţie medievală, ceea ce va da şi o notă distinctă manierismului,

ca stil al civilizaţiei europene la finele secolului al XVI-lea. Proclamarea, în 1567, a lui Toma de Aquino drept „doctor al Bisericii”, publicarea textului definitiv al traducerii latine a Bibliei – a „Vulgatei” aşadar – în 1592, reluarea întocmai a tezelor bizantine de la al VII-lea conciliu ecumenic de la Niceea (787) în ceea ce priveşte venerarea – nu adorarea – imaginilor sfinte erau tot atâtea semne care indicau legătura voită a lumii de după Trento cu evul de mijloc. În ceea ce priveşte acest ultim capitol evocat, cel al reprezentărilor vizuale sacre, trebuie adăugat că părinţii de la Trento au decis excluderea acelora care puteau aduce confuzie în ochii şi mintea credincioşilor: este, spre pildă, cazul Sf. Treimi închipuită ca o idolatră fiinţă tricefală (aşa cum apare, la 1567, într-o gravură de carte antitrinitariană de la Alba Iulia), după cum este cazul scenelor păgâne, ceea ce a condus la trist-celebrul episod al lui Daniele de Volterra, căruia i s-a cerut să pună văluri, în Capela Sixtină, nudurilor michelangioleşti din „Judecata de Apoi” sau la chemarea lui Veronese înaintea tribunalului Inchiziţiei.

Pentru mai multă siguranţă – în chiar epoca în care îşi fac apariţia listele cu cărţi interzise („Index librorum prohibitorum”, în 1559) impuse de gustul filospaniol al papei Paul al IV-lea –, în sfera imaginii, un Andrea Gilio da Fabriano publica, la numai un an distanţă de momentul încheierii conciliului de la Trento, dialogul său despre greşelile pictorilor („Dialogo degli errori della pittura”), pentru ca în 1570, într-o altă lume catolică, cea flamandă, Jean Vermeulen din Louvain să-şi tipărească tratatul iconografic despre imaginile sfinte („De picturis et imaginibus sacris”).

Chemată a sensibiliza masele de fideli şi a impresiona retina celor ce se prosternau înaintea altarelor, arta Contrareformei va balansa, în manierism şi în „primul baroc”, între fastul interioarelor ecleziale din Italia, Spania sau Austria, între bogăţia sonoră a unei muzici de cult ce a

condus la oratoriul din care se va ivi curând opera lirică profană a spaţiului mediteranean sau germanic şi austeritatea consunând cu ascetismul misticii iberice, ce şi-a avut ecouri în arhitecturile lui Herrera sau în pânzele lui Zurbaran.

Bisericile clădite în spirit tridentin – circulare, cruciforme şi, mai ales, mononave potrivite predici din amvon (după modelul sanctuarului de referinţă care este, la Roma, în 1574, Gesù, dar şi după cel al Santei Maria Maggiore din Trento, acolo unde se ţinuseră unele adunări conciliare) – adăposteau din nou relicvele respinse cândva de Luther ca „oase vechi”, vizitate în pelerinaje pline de ostentaţie, dezvoltându-se, după 1580 – şi în legătură cu ele – un adevărat gust european pentru macabru, similar celui gotic al veacului al XIV-lea, celui preromantic de la finele secolului al XVIII-lea, celui simbolist de la 1900.

Cultul Fecioarei, cultul sfinţilor vechi şi noi – dintre aceştia, mai ales, cel al lui François-Xavier şi cel al lui Ludovic de Gonzague –, cultul „Sfintei Triade” (Isus, Maria şi, până acum nebăgatul în seamă, Iosif) primeau un tribut emoţional plin de consecinţe artistice, iar extazul sau suferinţa personajelor sacre devin motive de inspiraţie artistică predilectă pentru sculptori, pictori sau orfăurari.

Conştientă de nevoia de a-şi justifica noua menire într-o lume tot mai secularizată, străbătută de toate câştigurile intelectuale ale umanismului Renaşterii şi de toate relativizările induse prin spiritul critic al Reformei, biserica catolică şi-a remodelat acţiunea misionară în sferele laice, de la cele mai umile la cele mai înalte, prin ordine monahale extrem de active, dinamice, pătrunse chiar de o anume permisivitate, de o „mondenitate” tot mai necesară.

Aşa au fost capucinii, prezenţi mai ales în lumea măruntă a satelor şi a orăşenilor cu puţină şcoală şi multă credinţă, ridicând aşa-numitele „calvarii” – reprezentări monumentale ale scenelor Patimilor Domnului, înălţate în

spaţii publice rurale şi urbane –, aşa au fost oratorienii lui Filippo Neri, aşa au fost, în fine, la nivelul elitelor, iezuiţii, care au ajuns să întruchipeze cel mai profund idealurile tridentine ale Contra-Reformei. Acest ordin, pentru care secolele XVII-XVIII au însemnat momentul de apogeu, s-a născut din voinţa de fier a unui nobil basc, Ignaţiu de Loyola, marcat de războaiele timpului şi care, în 1526, îşi exprima în ale sale „Exerciţii spirituale” – gândite mai curând ca un regulament militar, ce amintea de profesiunea armelor pe care o avusese autorul până în 1521 – dorinţa de a crea o miliţie creştină unde fiecare credincios era un cavaler al acelui Iisus care se găseşte pretutindeni. Metoda specială a rugăciunii, regula examenului lăuntric făcut de două ori pe zi, propuse de Loyola, atrag discipoli care, în august 1532, au creat aşa-numita „Societatea a lui Iisus”, aprobată de papă în 1540. Difuziunea programului iezuit s-a făcut treptat, dar temeinic, prin colegii unde studiile umaniste durau ani de zile – primul s-a înfiinţat la Roma chiar, în 1551 – şi a căror iradiere, fericită sub aspectul cultural, a ajuns până la marginile catolicismului, în şcoli ale ordinului din Polonia, de pildă; aici s-au pregătit, în spiritul umanismului catolic baroc, nobili şi cărturari din ţările române, îndeosebi din Moldova, numele cel mai sonor fiind, desigur, cel al cronicarului Miron Costin, elev la colegiul iezuit de la Bar, din Podolia, creat în 1636.

De altminteri, nu puţine pagini ale umanismului ortodox românesc – de la Ureche la Udrişte Năsturel, cel care tălmăcise în slavonă o carte de la sfârşitul evului mediu occidental, devenită lectură predilectă a oamenilor barocului italian, „Imitatio Christi” a lui Toma a Kempis –, ca şi câteva faţade de biserici româneşti ale veacului al XVII-lea, de la Golia la Caşin, pot fi înţelese doar prin contactele, ştiute sau neştiute, cu iezuiţii. Aşadar, sub semnul spiritului tridentin al Contra-Reformei.

EPOCA MODERNĂ (SECOLELE XVII-XX)

La începutul secolului trecut o carte făcea senzaţie în rândurile sociologilor şi ale economiştilor, ale istoricilor şi ale teologilor: era „Etica protestantă şi spiritul capitalismului”, scrisă de Max Weber, fondatorul recunoscut al sociologiei religiilor, socotit de mulţi – şi prohibit mult timp, tocmai de aceea, într-o anumită parte a lumii – drept unul dintre principalii potrivnici ai doctrinei marxiste. Cartea aceasta celebră, apărută nu de mult şi în versiune românească, era consecinţa unor studii sociologice adâncite pe care Weber (1864-1920) le-a publicat în urma unor mai vechi anchete din ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, realizate în regiunea germană a Baden-ului, şi ale căror concluzii erau de-a dreptul surprinzătoare pentru lumea savantă: protestanţii erau mai bogaţi decât catolicii!

Mai mult, alte cercetări completau asemenea încheieri arătând, de pildă, că patronatul şi muncitorimea de înaltă calificare în Germania lui Bismarck erau predominant protestante, concluzie care se putea corela cu alta potrivit căreia, tot acolo şi tot atunci, şcolile tehnice şi industriale erau absolvite mai puţin de catolici şi mai mult de protestanţi... În acest fel învăţaţii timpului începeau să realizeze concret – căutând temeiuri teoretice în acest sens – că diferite orientări, mentalităţi şi predispoziţii cultural-confesionale, ivite mai întâi în spaţiul german, mai apoi în întreaga Europă centrală, apuseană şi nordică, după momentele Martin Luther şi Jean Calvin, aşadar după Reforma din anii ’20’30 ai secolului al XVI-lea, erau stimulii direcţi ai unor activităţi economice laborioase care începeau să configureze capitalismul.

Mai ales ascetismul calvin, puritanismul – atât de

răspândit din Transilvania până în coloniile engleze din America – s-au dovedit a fi, în secolele XVI-XVII, creatoare de etos burghez, surse spirituale ale unei evoluţii economice care avea în centrul său demersul individual, de vreme ce, potrivit doctrinei protestante, datoria omului este, înaintea divinităţii, de a făptui bine tot ceea ce făptuieşte – aceasta era misiunea dumnezeiască a omului, ceea ce protestanţii germani sau englezi numesc „der Beruf" sau „the calling" –, de unde închierea firească potrivit căreia belşugul şi profitul vin de la Dumnezeu, în slujba căruia trebuie ostenit tot timpul printr-o muncă productivă, în timp ce sărăcia este o pedeapsă dată pentru păcatele oamenilor. Austeritatea moravurilor, munca obstinată ca o pavăză împotriva tentaţiilor, a plăcerilor vieţii, caracterizează rânduiala etică protestantă (înrudind-o cu austeritatea şi severitatea iudaică a Vechiului Testament, cel ce atrăgea şi atrage încă pe reformaţi prin legătura între bogăţia pământească şi elecţia divină!), reprezentând, în cele din urmă, motorul principal al dezvoltării burgheze europene. Aceasta este explicaţia faptului că la niciun secol distanţă de momentul destrămării unităţii catolice şi a triumfului definitiv al Reformei, 9/10 din burghezia Europei era de confesiune protestantă, iar în ţările care la 1640 se aflau în vârful prosperităţii economice şi a stăpânirii mărilor – Anglia Stuarţilor şi a lui Cromwell, Olanda „stathouder" ilor din dinastia de Orania –, 2/3 din populaţie era câştigată pentru protestantism.

De altminteri, pentru a face un salt în timp şi pentru a înţelege de ce fenomenul economico-religios apărut în secolul al XVI-lea stă cumva la temeiul lumii de astăzi, voi aminti doar împrejurarea că, după statisticile Organizaţiei Naţiunilor Unite, primele 6 ţări din lume cu cel mai înalt venit „per capita" sunt protestante, iar din cele 22 de ţări cu venit de peste 600 de dolari pe an 7 sunt protestante; pentru a completa acest aspect al vieţii social-economice şi

religioase de pe planetă la acest început de secol, voi adăuga că, potrivit aceloraşi date oficiale, dintre ţările cu venit anual al locuitorilor între 200 şi 600 de dolari majoritatea sunt catolice, pentru a nu coborî în zonele acestui spectru mondial unde ortodocşi, musulmani, hinduşi, budişti îşi împart limita de jos, care este una a sărăciei.

Căci – mai trebuie spus – pornind de la teza de tradiţie weberiană a predominării economice europene – şi, prin extensie, mondiale – a protestantismului, a calvinismului mai ales, faţă de catolicism, se poate adăuga oportun că există de trei sute de ani, cel puţin, un serios ascendent economic al celor două confesiuni asupra ortodoxiei. Şi fără să absolutizez şi să pun totul, abuziv, pe seama mentalităţii confesionale, nu mă pot împiedica să nu remarc că în chiar Uniunea Europeană, cu doar câţiva ani în urmă, Produsul Naţional Brut pe cap de locuitor era în Danemarca protestantă de 26 700 de dolari, iar în Grecia ortodoxă de numai 7 390 de dolari.

Chiar dacă, în epoca interbelică, teza lui Max Weber a fost combătută, convingător pe alocuri, prin identificarea unui „capitalism catolic” în aceleaşi secole de Renaştere şi Reformă, aşa cum era el reprezentat de bancherii neamului Fugger din Augsburg sau de neguţătorii Veneţiei, vedem cum realităţile complexe ale timpurilor de astăzi confirmă prezenţa, în zonele superioare ale prosperităţii internaţionale, a ţărilor şi regiunilor de structură mentală protestantă, de la aceleaşi Anglie şi Olandă de acum câteva secole, până la Scandinavia, la Nordul american sau la nordul Germaniei.

Şi acum o remarcă ultimă care ne arată câte nuanţe poate căpăta o interpretare de istorie a culturii în câmpul sociologiei religiilor şi al istoriei generale: chiar în sânul protestantismului, ce deţine primatul economic capitalist al timpurilor moderne, se impun unele distincţii. Ele ne indică,

de pildă, că, faţă de luterani, calvinii au o etică accentuat utilitaristă, fapt care se explică prin aceea că, la Geneva, Calvin justifica din punct de vedere canonic împrumutul cu dobândă, în timp ce Luther la Wittenberg şi la Wartburg, mai medieval şi mai scolastic, socotea că banii nu sunt productivi. Hotărând, după o deliberare filologică subtilă, că „usura” – aşa era denumită dobânda în traducerea latină a „Bibliei” – nu este coordonată de scrierile sfinte. Calvin făcea loc, în lumea europeană a burgheziei născânde, acelei părţi a plusvalorii care ne reglează adesea, la bine şi la rău, existenţa. Consecinţa a fost că până astăzi, între bogaţii protestanţi ai lumii, calvinii sunt mai prosperi decât luteranii, apoi luteranii mai avuţi decât catolicii, iar catolicii decât ortodocşii. Aceasta este, de sute de ani, structura economică a Europei creştine – în linii mari, evident – şi fără Max Weber înţelegerea ei ar fi fost, cu certitudine, întârziată.

Adeseori, în discuţiile politice şi culturale aprinse, adversari şi partizani ai monarhiei evocă – dar nu explică nicicum într-un chip coerent şi logic – prezenţa monarhiei constituţionale în părţile de nord ale Europei. Este vorba de cele trei ţări scandinave – Norvegia, Suedia şi Danemarca –, de Olanda şi de Anglia (cazul belgian şi cel spaniol – care închid „cercul regal” european – avându-şi explicaţii punctuale şi conjuncturale ce interesează mai puţin aici).

State protestante, bogate economic şi stabile social, în al căror mediu politico-intelectual a apărut totuşi, să nu uităm, prima republică europeană modernă – Republica Provinciilor Unite proclamată împotriva Habsburgilor, în 1581, în părţile septentrionale ale Ţărilor de Jos pătrunse de propaganda Genevei republicane a lui Calvin –, ele sunt, incontestabil, modelul sistemului monarhic constituţional aşa cum s-a răspândit el şi în Europa catolică mediteraneană, şi în aceea ortodoxă balcano-dunăreană, în cursul veacurilor al XIX-lea şi al XX-lea (de altminteri, cum

lesne se poate observa, mai ales după ultimul război, prefacerile ştiute au lăsat Italia, Iugoslavia, Bulgaria, Albania, România şi Grecia fără regii lor, amintitul „cerc regal”

— Lărgit în veacul trecut de la Marea Nordului la Marea Neagră – redevenind, aşa cum fusese iniţial, un club nordic).

De unde această perenitate monarhică până astăzi, când cu mult cea mai mare parte a planetei trăieşte potrivit normelor republicane, în sisteme statale atât de diferite, din Franţa, Germania şi Statele Unite până în India, China şi Brazilia?

Explicaţia stă numai şi numai în istoria şi mentalităţile unei anumite părţi din lumea protestantă, îndeosebi din aceea engleză, care a fost cumva „modelul modelului” acum trei sute de ani.

După episodul revoluţionar al „Commonwealth” ului (1649-1660) condus de „lordul protector” Oliver Cromwell – care a succedat, la rându-i, primei execuţii legale şi regale moderne din Europa, cea a lui Carol I Stuart în ianuarie 1649 – avea să urmeze în Anglia, între 1660 şi 1685, domnia absolutistă a fiului decapitatului de la Whitehall, Carol al II-lea Stuart, procatolic şi profrancez ca nepot de fiică a întemeietorului dinastiei Bourbonilor, Henric al IV-lea. În această vreme, rezistenţa la absolutism a lumii protestante de negustori şi de nobili îmbogăţiţi prin comerţul tot mai prosper al insulelor britanice devenite, alături de Olanda, centrul economic şi politic al spaţiului atlantic la sfârşitul secolului al XVII-lea, a condus la câteva gesturi şi momente memorabile, între care obţinerea în 1679 a faimosului „Habeas Corpus Act”, interzicând arestările abuzive ce deveniseră o practică regală şi constituind, în istoria drepturilor omului, o pagină de referinţă.

Politica absurdă a celuilalt fiu al lui Carol I, Iacob al II-lea

Stuart (1685-1688) avea să ducă la o coalizare a forţelor protestante şi a partidului „whig”, partizan al autorităţii Parlamentului asupra coroanei, împotriva susţinătorilor regelui care erau „tories”, strămoşii conservatorilor. Rezultatul avea să fie, în 1688, aducerea pe tronul englez a Mariei II Sturat, fiică a lui Iacob al II-lea, şi a soţului acesteia Wilhelm – pentru englezi regele Wilhelm al III-lea –, nimeni altul decât conducătorul („stathouder”) Olandei din familia de Orania-Nassau, patronul european al protestanţilor. Acest episod al istoriei, cunoscut sub numele de „Revoluţia Glorioasă” („Glorious Revolution”), începând o domnie de peste un deceniu a cuplului regal (16881702), avea să introducă pentru întâia oară în doctrina monarhică şi constituţională modernă ideea „contractului”. Potrivit acesteia, poporul, singurul autentic suveran prin voinţa divină, încredinţează suveranitatea sa, printr-un contract, monarhului care primeşte pentru prestaţia sa – în numele şi cu acordul poporului – un venit de la Parlament, iar în momentul în care, eventual, calcă clauzele contractului, poate fi alungat de pe tron. Această clauză a „monarhiei contractuale” era direct legată de geneza ideii de „drept natural” aşa cum apare ea, în 1689, la filosoful John Locke, dar care fusese prefaţată integral de alt gânditor, Thomas Hobbes.

Autor al „Leviathan-ului” (1651) şi al celebrei teze potrivit căreia oamenii sunt animale nonpolitice (spre deosebire de vietăţi politice ce se adună laolaltă, de felul albinelor!), de unde şi „războiul tuturor împotriva tuturor” („bellum omnium contra omnes”), Hobbes socotea că dacă în stare naturală („status naturalis”) oamenii sunt egali întru egoism, prin crearea statului umanitatea va renunţa la dreptul natural şi va apărea monarhia, prin contractul cu suveranul, trecându-se la un „status civilis”, creator de „societas civilis”, adică de acea „societate civilă” despre care, de câţiva ani, mai toată lumea vorbeşte la noi, în sens

invers proporţional cu buna cunoaştere a conceptului.

Găsim, astfel, cristalizată în Anglia dinainte de 1700, teoria potrivit căreia statul este un „contract” prin care dreptul tuturor este păstrat într-o comunitate de oameni egali şi liberi.

Locke, la rându-i, aflat la originile senzualismului englez de secol XVIII, apropiat de oamenii politici care au condus la obţinerea lui „Habeas Corpus Act” – precum contele de Shaftesbury – avea să justifice, la numai un an după „Revoluţia Glorioasă”, prin două tratate despre guvernarea civilă, compromisul politic atunci realizat.

Pe urmele acestuia avea să fie adoptată, în 1701, legea, până astăzi valabilă, potrivit căreia suveranul care, din 1707 începând, se va numi „britanic” – prin crearea atunci a Marii Britanii, ieşită din unirea Scoţiei cu Anglia –, nu putea fi un fidel al cultului catolic („Act of Settlement”), prefaţând întronarea, în 1714, a dinastiei de Hanovra înrudită cu Stuarţii, devenită după 1917 – din motive de orgoliu englezesc şi de germanofobie – dinastia de Windsor.

Era o vreme în care civilizaţia acelui loc stătea încă sub povara spiritualităţii puritane, aşadar a acelei tradiţii religioase inaugurate în deceniul al şaptelea al secolului al XVI-lea, specifică micii nobilimi – aşa-numita „gentry” – şi burgheziei, ţintind la purificarea bisericii anglicane de resturile catolice, tradusă într-o sobrietate, chiar austeritate a moravurilor, a lecturilor – precumpănitor biblice –, cu predilecţia pentru veşmintele de culoare închisă, pentru simplitatea spartană a existenţei, pentru numele veterotestamentare cu iz de rigoare ebraică, cu o viziune dramatică asupra vieţii aşa cum a exprimat-o dogma creştină a căderii omului în păcat, superb tălmăcită în „Paradisul pierdut” al lui John Milton, marele şi tragicul contemporan al acestei epoci.

Pe un plan mai larg de istorie europeană, legăturile politice, religioase şi dinastice ale Angliei cu lumea

germană – Marea Britanie şi Electoratul de Hanovra s-au aflat într-o „uniune personală” până în 1837 – au făcut ca elementele gândirii politice protestante de secol XVII privitoare la „contractul” prin care s-a născut statul, la obligaţiile reciproce ale suveranilor şi ale supuşilor, să se exprime din plin în Prusia secolelor XVIII şi XIX, de la „regele Luminilor” Frederic al II-lea, la „cancelarul de fier” Otto von Bismarck. „Monarhia contractuală” îşi continua astfel destinul european, prin exportarea câtorva dinastii germane ale veacului trecut spre Răsărit, la Atena, la Bucureşti şi la Sofia.

Sunt câteva decenii de când sociologul Norbert Elias a dedicat o carte luminoasă societăţii de curte sau „curiale”, termen descins din latinescul „curia” care vrea să însemne tocmai sediul puterii aulice.

Analiza lui Elias a purtat asupra Franţei vremii de domnie a lui Ludovic al XIV-lea (1643-1715), devenită modelul prin excelenţă al Vechiului Regim ce şi-a avut centrul, în acelaşi timp simbolic şi monumental, la Versailles.

Absolutismul – ca formă de conducere politică – şi fastul, ca expresie stilistică a unei regalităţi la apogeu, au transformat a doua jumătate a secolului al XVII-lea şi primii ani ai celui de-al XVIII-lea – la al cărui celălalt capăt va sta Revoluţia Franceză – într-un timp al propagandei vizuale, literare, filosofice, unde totul se supunea unor rigori ale gândirii şi ale simţirii impuse de voinţa monarhului, care era unic şi incomparabil, după cum suna însăşi deviza sa: „Nec pluribus impar”.

Franţa absolutistă a „Regelui Soare”, pregătită de domniile primilor doi Bourboni, Henric al IV-lea şi Ludovic al XIII-lea, de o regenţă exercitată – culmea ironiei, în contextul bisecularului conflict franco-habsburgic – de Ana de Austria, infantă din neamul Habsburgilor spanioli, în fine, de ministeriatul autoritar şi detestat de francezi al cardinalului italian Giulio Mazarini, recăpăta în 1659, prin

„pacea Pirineilor”, hegemonia europeană pe care o avusese în tot evul mediu. Avea să o păstreze, de altminteri, de-a lungul întregii domnii a lui Ludovic cel Mare – aşa îl proclama oficial oraşul Paris în 1680 – până în 1713-1714 când debuta o altă hegemonie, austro-engleză, ce avea să dureze până la imperiul lui Napoleon I.

Această epocă intrată în istoria culturii europene sub numele „clasicismului” (fiind, de fapt, stilistic, mai curând un „baroc clasic”) a fost, judecată prin zidirile, grădinile şi eticheta de la Versailles, una a dezindividualizării, a dominaţiei straşnice a gândului ordonator asupra naturii, ea însăşi aliniată disciplinat claritãţilor arhitecturii aulice, marilor oglinzi de apă ale bazinelor cu statui (de unde s-a născut şi riguroasa, geometrica arhitectură peisajeră franceză), ca şi a ceremoniilor curente pentru care avem atâtea mărturii ale contemporanilor. Era, în fond, o epocă retorică, de triumf al universalului în spirit cartezian, într-o societate strict ierarhizată, de „ordine”, al cărei epicentru era curtea regală.

Această „curia”, arată Elias, era chiar ea o structură socială, ultima cu caracter neburghez în Occident, influenţând şi modelând oraşul ale cărui bunuri le consuma, dar păstrând un program seniorial rural de tip domenial. Aici era ridicat „palatul”, pe care nu îl putea avea decât suveranul – interesant de notat, în treacăt, în 1702, când cuvântul „palat” apare pentru prima oară într-o inscripţie românească, desemnând edificiul de la Mogoşoaia, el exprima o realitate monarhică şi monumentală europeană căreia Constantin Brâncoveanu i se integra –, aici se găseau aşa-numitele „les appartements de société” unde se desfăşura viaţa de familie a cârmuitorilor, ca şi „les appartements de parade” cu rol ceremonial, pentru că, toată lumea o ştie, ceremoniile şi eticheta vremii lui Ludovic al XIV-lea au devenit puncte de referinţă ale istoriei timpului. După cum esenţial rămânea aici cultul

monarhului, a cărui guvernare era directă şi personală, a cărui poziţie semnifica, mai curând, o echidistanţă, ca o garanţie a echilibrului social. Acest rege, pe care contemporanii nu ezitau să-l compare encomiastic cu primul împărat creştin Constantin cel Mare sau cu Carol cel Mare, acest suveran, pe care Leibniz îl vedea ca un posibil arbitru al unei iluzorii „federaţii europene” a statelor creştine, acest monarh, care prin miniştrii şi prin strategii săi – Colbert, Louvois, Vauban, Turenne, Condé – a modelat politic şi cultural întreaga Europă, controla riguros, din sediul său „curial” de la Versailles, toată suflarea franceză. Prin intendenţi, prin birocraţi, prin poliţie, prin faimoasele „lettres de cachet” care trimiteau pe orice indezirabil direct la Bastilia, prin politica de înnobilare, contra bani, a marii burghezii – în 1696, de pildă, s-au vândut 2040 de patente de nobleţe, dintre acelea care erau o „noblesse de robe”, lăsându-i deoparte pe cei „sans noblesse” (adică pe „snobi”!) –, Ludovic al XIV-lea, personaj mediocru, în sensul că detesta tot ce depăşea obişnuitului (este opinia unui contemporan de marcă, Louis de Rouvroy, duce de Saintsimon) avea să instituie o propagandă monarhică fără precedent. În slujba acesteia erau, de pildă, Academiile – de la compania privilegiată ce fusese anterior creată, Academia Franceză (16341635), la cea de Sculptură şi Pictură (1663), la cea de Arhitectură (1671) şi la cea de Muzică (1672) – ale căror producţii în marmură, în culoare şi în sunete glorificau pe stăpânul unic şi omnipotent al Franţei. La rându-i, Biserica, reprezentată de un Bossuet, deşi profund catolică, se proclama adânc naţională, cu „o credinţă, o lege, un rege”” („une foi, une loi, un roi”). Aceasta era biserica „galicană” – printr-o subtilă apropiere semantică, „gallus”, cocoşul lui Petru din Noul Testament, devenea un simbol al „Galliei”, aşa cum a rămas până astăzi –, chiar dacă rigorismul confesional intolerant avea să-l conducă pe Ludovic al XIV-lea la o acţiune nesăbuită:

revocarea, prin edictul de la Fontainebleau (18 octombrie 1685), a celuilalt edict, de la Nantes (1598), ce dăduse cândva toate drepturile protestanţilor din regat, faimoşii „hughenoţi”. Zece zile mai târziu, la 29 octombrie, marele elector al Prusiei, Frederic Wilhelm, semna edictul de la Potsdam, prin care supuşii protestanţi ai lui Ludovic cel Mare – între ei se găseau meşteşugari cu faimă, negustori, militari, cărturari – erau invitaţi în statul din Răsăritul german care, cu paşi mari, mergea către locul de frunte ce avea să-i revină curând, în veacul al XVIII-lea. Un veac unde modelul civilizaţiei „curiale” de dincolo de Rin devenise decisiv pentru noul regat prusac, aşa cum o dovedeşte, cu asupra de măsură, domnia ilustră a lui Frederic al II-lea cel Mare, suveranul care hotăra, în 1773, că textele Academiei de la Berlin nu puteau fi redactate decât în limba prietenului său Voltaire…

În cea de-a treia „Carte a Regilor” din Vechiul Testament sunt menţionate două personaje cu acelaşi nume, trăitoare în acelaşi ţinut oriental al Feniciei şi în acelaşi secol al X-lea înainte de Hristos. Primul este Hiram, regele Tyrului, apropiat al lui David şi al lui Solomon, cârmuitorii din Ierusalim, acolo unde a trimis, pentru edificarea vestitului templu, lemn de cedru şi de chiparos din părţile Libanului (5,1-18). Cel de-al doilea este Hiram, meşter din Tyr, fiu al unei văduve şi lucrător în aramă, făuritor, între altele, al celor doi stâlpi de la pridvorul templului ierosolimitan, cel din dreapta numit Iachin, cel din stânga, Boaz, (7,13-45), Hiram, Iachin, Boaz… Sunt, toate trei, nume-cheie în ritualurile francmasoneriei, această vastă mişcare spirituală care cuprinde astăzi, în lume, după estimări felurite, între şapte şi zece milioane de aderenţi al căror ţel declarat este apropierea tuturor membrilor comunităţii umane pentru care templul solomonic din Ierusalim este un prototip.

Aflându-şi originile îndepărtate în practica cioplitorilor în piatră ai goticului din secolul al XIV-lea – de unde

simbolistica francmasonică, cuprinzând echerul care e pământul, compasul indicând cerul, mistria care uneşte punând mortarul –, adunaţi în bresle, păstrătoare straşnice ale tainelor meseriei, din care a ieşit în secolul al XVI-lea tovărăşia meşteşugărească ce purta în Franţa numele de „compag-nonnage” – prin care vor veni, în ierarhia francmasonică, gradele de „ucenici” şi „companioni” –, această mişcare internaţională a timpurilor moderne îşi trage denumirea din cuvântul englezesc „free mason”, înregistrat pentru întâia oară, pare-se, în 1376; termenul desemna fie, potrivit unei ipoteze, pe cioplitorul de piatră om liber („free”), fie, potrivit alteia, pe sculptorul de pe şantierul unei catedrale care îşi punea dalta şi ciocanul – alte însemne francmasonice actuale – pe o piatră moale, un calcar denumit în Anglia „freestone”. În orice caz, „lojile” evului mediu târziu, aflate la poalele construcţiilor sacre şi profane, unde se adăpostesc pentru muncă cioplitorii care lucrau piatra pusă în operă („opus”) erau cele ce au născut aşa-numita „masonerie operativă”, ce a existat atât timp cât s-au întreprins marile campanii colective de înălţare de lăcaşuri sfinte occidentale până la Reformă.

După 1600, „lojile” acestea devin precumpănitor locuri de dezbateri spirituale care vor duce la începutul secolului al XVIII-lea, în mediile anglo-saxone, la o nouă vârstă, cea a „masoneriei speculative”, continuată până în vremea noastră.

Cercetătorii francmasoneriei – în ultimii ani s-a ilustrat aici Luc Nefontaine, profesor la Universitatea Liberă din Bruxelles – s-au oprit asupra diferitelor surse ale acestei mari mişcări iniţiatice, căutându-i originile creştine (fie ele, uneori, anticatolice sau net eretice), evocând momente nebuloase cum ar fi cel al „rozicrucienilor” germani, proclamând o „fraternitate a crucii” printr-un manifest de la începutul veacului al XVII-lea, „Fama fraternitatis”; cea care păstra tradiţia întemeierii, în 1459, a unui ordin legat de

„roză”, simbolul luteran al alchimiei, mai apoi al filantropiei, al prieteniei între oameni şi, ca o consecinţă firească, în veacul nostru, simbol al solidarităţii, al grijii pentru cei mulţi, într-un cuvânt – cu o imagine bine ştiută şi la noi, cea a „trandafirului” – simbol al social-democraţiei…

Respingând intoleranţa – care ducea la războaie religioase în veacul al XVI-lea occidental şi care va naşte fundamentalismele moderne –, proclamând atât de preţuita – în mediile protestante nordice – „religie naturală”, ideea de dreptate, cea de temperanţă, credinţa cea veche în nemurirea sufletului, gustul pentru libertatea gândirii, respectul pentru om şi legi, concepţia propăşirii armonioase a fiinţei omeneşti purtătoare de esenţă divină – o moştenire mirabilă a umanismului renascentist –, lucrând pentru o forţă divină supremă care este „Marele Arhitect al Universului” – aşa cum altădată Hiram a lucrat pentru templul ierosolimitan, oglindă a lumii –, un Arhitect care semăna cu ceea ce Newton îşi imaginase a fi chiar Dumnezeu, mediul intelectual al unei Anglii libere, prospere şi protestante, răsculată împotriva Stuarţilor catolici şi creatoare a Republicii, „Commonwealth” ul „Lordului-Protector” Oliver Cromwell a făcut să se constituie mişcarea francmasonică a vremurilor moderne care şi-a creat, treptat, din toate aceste principii, „Constituţiile” sale definitive. Este vorba de ceea ce va fi după 1646, în York, aşa-numita „Fraternity of Freemasons” întemeiată pe ideile alchimistului Elias Ashmole (nu întâmplător joacă un rol aici ocultismul postrenascentist, speculând pe marginea teoriei generale a virtuţilor oculte, ascunse, ale lucrurilor).

Din ea va porni acea tendinţă de asociere liberă şi de întruchipare a fraternităţii care a condus, la 24 iunie 1717, într-o abia născută Mare Britanie a începutului dinastiei de Hanovra, la cea dintâi structură sau „obedienţă” francmasonică modernă:

„Marea Lojă” care – în atmosfera medievalizantă a

Angliei de secol XVIII, unde se inventau „falsurile ossianice” ale lui Macpherson şi se ivea „romanul gotic negru” al lui Horace Walpole – era imaginată a se afla într-o prestigioasă tradiţie, legată de Ordinul de Malta, păstrător al tradiţiei cavalerilor ospitalieri din Rodos şi chiar al Ordinului Templierilor. În 1723 se redactau aici primele amintite „Constituţii” masonice conţinând principiile deja enunţate, elemente de ritual, referiri la trepte şi grade, şi tot acum începea să se contureze, în spirit esoteric, legenda lui Hiram – devenit arhitect în tradiţia masonică –, cel ucis de trei tovarăşi ai săi cărora le-a refuzat dezvăluirea unor secrete ale meşteşugului.

Trecută pe continent către 1730, francmasoneria va evolua în Franţa, în cadrul lojei „Marelui Orient” – echivalând Răsăritul cu lumina, într-un veac al exotismelor orientale turceşti sau chinezeşti, al înţelepţilor persani sau babilonieni preschimbaţi în model de un Montesquieu şi un Voltaire (ambii iniţiaţi în francmasonerie) –, mai apoi, în 1773, în aşa-numitul „Grand Orient de France” având în frunte pe un prinţ regal, Ludovic Filip de Orléans, viitorul Philippe-Egalité, cel ghilotinat în 1793 după ce abia votase decapitarea rudei sale Ludovic al XVI-lea. Cu doar un an înainte, în 1792, această lojă intrase definitiv în manualele de istorie dând Revoluţiei franceze propria sa deviză, „Libertate, Egalitate, Fraternitate”, citită de atunci înainte pe toate clădirile succesivelor republici din Hexagon.

Voga settecentescă a francmasoneriei a făcut din veacul „Luminilor” un autentic triumf al acesteia, determinând împotrivirea înverşunată a Inchiziţiei, excomunicările papale din 1738 şi 1751, dar, mai ales, aderarea la această fraternitate iniţiatică a celor mai celebre nume ale civilizaţiei europene şi americane de la Goethe şi Lessing la Herder, Alfieri şi Puşkin, de la Walter Scott la Washington, Franklin şi, mai ales, Mozart, care făcea în 1791, prin opera sa cea mai cunoscută, „Flautul fermecat”, dovada unei

inspiraţii masonice excepţionale.

Tot acum, influenţa lojilor apusene se face simţită în Europa răsăriteană şi, în primul rând, în imensa Rusie, o dată cu occidentalizarea curţii ţarilor sub Petru cel Mare. Pe filieră rusească, îndeosebi pe aceea militară (foarte activă, se înţelege, în timpul numeroaselor ocupaţii ale principatelor române de-a lungul unui veac cu atâtea conflicte ruso-turce), francmasoneria va pătrunde în Moldova unde, în 1772, existau medalii men-ţionând o „nuova loggia militare di Marte" din Iaşi, datorată ofiţerilor Ecaterinei a II-a aflaţi în campania contra Porţii, încheiată curând prin pacea de la Kuciuk-Kainargi. Şi tot în Moldova secolului al XVIII-lea existau, aflăm, clerici şi boieri „farmazoni", precum episcopul Gherasim al Romanului, cândva tălmăcitor de lucrări esoterice „de pe limba franţozească" pentru cunoscutul boier francmason Iordache Darie Dărmănescu, care plătise anume traducerea „Tainei francmasonilor" a abatelui de Prau.

Din spaţiul austro-german venea direct, pe la 1750, inspiraţia pentru lojile saşilor sibieni, având ştiri, tot pentru provincia transalpină, despre iniţierea unor intelectuali români precum medicul Ioan Piuaru Molnar, Petru Maior şi Gheorghe Şincai, pentru ca în secolul următor, în întreaga vâltoare revoluţionară dinainte şi de după anul crucial 1848, francmasonii să devină un factor notabil în civilizaţia românească. Ştim astăzi mai bine – graţie, mai ales, cercetărilor lui Dan Berindei, cunoscător eminent al acestei epoci de istorie românească –, cât şi cum erau îndatorate „Eteria" lui Alexandru Ipsilanti şi a lui Iordache Olimpiotul, mişcarea „cărbunarilor" a lui Ioniţă Tăutu din Moldova sau „Societatea literară" şi „Societatea Filarmonică" ale unor Dinicu Golescu, Ioan Câmpineanu şi Ioan Eliade Rădulescu în Muntenia, mai apoi cunoscuta „Frăţie" din 1843 creată de Nicolae Bălcescu, Christian Tell şi Ion Ghica, tipului masonic de societăţi secrete din vremea romantismului

politic al Europei occidentale; după cum aceleaşi evaluări recente – spulberând uneori legende, cum ar fi aceea a apartenenţei colonelului Alexandru Ioan Cuza la o inexistentă lojă gălăţeană numită „Steaua dunăreană” – confirmă ipoteza rolului jucat, în momentul abdicării domnului Unirii, de către francmasoni de tradiţie paşoptistă precum C.A. Rosetti, de către ofiţeri din loja „Înţelepţii din Heliopolis”, în timp ce prin legăturile lui Anastase Panu, în loja sa pariziană, cu membri ai familiei de Saxa-Coburg s-a încercat să se explice ideea acelei propuneri de domn străin, din februarie 1866, care purta numele lui Filip, contele de Flandra, fiul regelui Belgiei. Pare limpede că în geneza României moderne „paradigma Hiram” şi-a avut locul excepţional şi, probabil, irepetabil.

Cunoaşterea istoriei francmasoneriei în ţările est-europene, unde generaţii întregi au fost intoxicate, de mai bine de o jumătate de secol, cu ideile perverse, deopotrivă fasciste şi comuniste, despre „complotul iudeo-masonic”, se află abia la începuturile sale. Într-o societate care tinde spre armonie – cel puţin în declaraţiile sale politice –, scrutarea temeiurilor moderne ale idealului de pace şi de justiţie purtat de ultima succesoare a vechiului cavalerism luptător pentru credinţă, libertate şi adevăr rămâne imperativă. Cu condiţia, fireşte, de a ţine dreapta măsură cărturărească între detractarea calomnioasă şi supralicitarea encomiastică.

După „secolul raţiunii” şi al noului clasicism îngheţat în canoane, care se încheia prin triumful unei Revoluţii şi al unui Erou – căderea Bastiliei în 1789 şi încoronarea imperială a corsicanului Bonaparte în 1804 nu erau altceva decât gesturi aurorale, colective sau individuale, ale marii răsturnări romantice cu atâtea rădăcini în cel de-al XVIII-lea veac –, „secolul afectului”, al trăirii exaltate, al geniului, al imaginaţiei febrile, dacă nu bolnave, a însemnat, de fapt, doar răstimpul câtorva decenii. Cele care au cuprins

epopeea revoluţionară, Restauraţia şi Sfânta Alianţă, conducând la mişcările idealiste şi liberale de la 1830 şi 1848, cu prelungiri târzii către Germania lui Wagner şi a imperiului prusac. A fost, cum se întrevede lesne, un răstimp al crizei fertile din care s-a născut Europa impresionismului şi a simbolismului, a teoriei relativităţii şi a două războaie mondiale, lumea din care ieşim noi înşine, deveniţi astfel moştenitori îndepărtaţi ai romantismului.

Acesta, dincolo de semnificaţia unei epoci stilistice din istoria civilizaţiei, a fost – cu mult mai mult – o explozie a fiinţei creatoare, prea încorsetată de reguli şi prejudecăţi. A fost o nevoie irepresibilă de evadare din preacunoscutul cotidian, dintr-o lume prea strâmtă către un altceva nemaivăzut, neobişnuit, urieşesc. Trei au fost, după părerea mea, ţintele acestei evadări romantice şi toate trei au rodit în cultura europeană a veacului trecut până la palierul cel înalt al capodoperei: natura, exoticul şi fantasticul.

De la o privire intelectualist-abstractă asupra realităţii, hrănite, pe la 1800, de ideea kantiană a caracterului problematic al cunoaşterii lumii – de unde şi gustul pentru recile alegorii ale vizualităţii neoclasice sau judecata lui Hegel despre „artele supreme”, muzica şi poezia care, ele singure, nu au contactul cu materia –, până la formularea de către Hackel, şaizeci de ani mai târziu, a legii biogenetice fundamentale potrivit căreia ontogeneza repetă filogeneza (care la rându-i repetă cosmogeneza!), abordarea naturii celei fără de care insul poate fi corupt şi nefericit, după cum scrisese cândva Jean-Jacques Rousseau, a fost una din năzuinţele majore ale omului modern în criză spirituală. Putea fi, aceasta, o natură dramatică, una a tumultului, a infinitului parcă, aceea a picturii lui Caspar David Friedrich sau a lui Turner, sau a naturii calme din pânzele lui Corot, a locurilor odihnitoare şi proteguite – colina sau lacul – din poezia lui Lamartine (se adaugă aici poemul didactic de tip Wordsworth făcând elogiul vieţii

patriarhale, ţărăneşti, versurile acelor „lake-poets” care contrapun natura curată a Nordului englez oraşului dominat de maşinismul creator de proletariat). Putea fi, cuceritoare de sensibilităţi, natura năvalnică sau blândă a celei de a VI-a simfonii beethoveniene, „Pastorala”, a ciclului de lieduri schubertiene „Winterreise”, natura, artificială chiar, a grădinilor care vor prilejui una dintre primele afirmări ale cuvântului „romantic” – de pildă, la 1788, acel „bois romantique” din Iaşi despre care scria prinţul valon, atât de cosmopolit, Charles Joseph de Ligne – şi care vor crea o autentică „jardinomanie”, cu moda englezească a peisajelor artificial-sălbatice, unde găseai roci, cascade sau mici insule, răspândită de gustul aulic din Trianonul Mariei-Antoinette până în reşedinţa bucureşteană a boierilor Dudescu, subtil şi gratuit ironizată de o călătoare ca lady Elizabeth Craven la 1786.

Păşim astfel spre al doilea teritoriu al evadării romantice, cel exotic, îndeoşte oriental, mai ales după redescoperirea mirajului Răsăritului prin expediţia napoleoniană din Egipt, începută în 1798, apoi prin solidaritatea europeană cu răscoala antiotomană a grecilor din 1821-1829. Motivele turceşti, ba chiar şi cele mai îndepărtate, din Persia şi din China – de unde veniseră altădată modelele de înţelepciune pe care le propuneau, fie şi numai ca metafore, Montesquieu şi Voltaire – aparţineau, oricum, unui univers straniu şi străin, îndepărtat, cu parfumuri barbare, dar îmbietoare. Când, la 1780, castelul Schwetzingen primea, în grădina-i englezească, un pavilion chinezesc şi o moschee turcească, în aceeaşi lume germanică Mozart compunea – la 1781-1782 – „Răpirea din Serai”, ca şi „Sonata nr. 33 în La major” cu finalul inspirat din muzica de la Stambul. După cum unele poeme cu subiect exotic-oriental ale filoelenului Byron – „The Giaour” şi „The Bride of Abydos” (1813), „Hebrew melodies” (1815), „The Siege of Corinth” (1816) –, inspiraţia din lumea Crimeii tătărăşti şi a Caucazului

musulman în scrisul lui Puşkin, ecourile poeziei lui Hafiz în opera de maturitate poetică a lui Goethe care era, în 1819, „West-östlicher Divan” sau operele franceze evocând Levantul, de la Hugo („Les orientales”, 1829) şi Lamartine („Voyages en Orient”, 1835), până la Gérard de Nerval (1851) pecetluiesc, şi ele, o pagină de cultură occidentală pentru care Răsăritul ortodox şi islamic era un loc al călătoriei presărate de curiozităţi, descoperiri ale minţii şi izbăviri ale sufletului.

Cât despre fantastic, şi altădată refugiu ultim al imaginaţiei artistice în timpuri de criză spirituală acută – mă gândesc, cu două sute de ani înaintea romantismului, la momentul manierist –, el hrăneşte nevoia de călătorie întru fabulos a artistului singuratic şi neînţeles, cufundat în vis, în halucinaţie, la un pas chiar de moarte. Căci oniricul, halucinantul, macabrul joacă acum un rol privilegiat, ele devin partea obscură a inspiraţiei artistice, aşa cum – se proclamă în epocă – viaţa nu este altceva decât un vis al spiritului infinit al naturii. Şi de la „Simfonia fantastică” a lui Berlioz, la basmele fantastice ale lui E.T.A. Hoffmann, de la imaginarul bizar al oniricului Edgar Poe, la „Dicţionarul infernal” din 1845 al lui Collin de Plancy, vârsta târzie a romantismului este adesea străbătută de această nevoie a omului de a călători spre tărâmuri care există aievea doar în subconştientul său, devenit realitate numai pentru el – solitarul, protestatarul, damnatul. Aici se găseşte, poate, moştenirea cea mai durabilă a romantismului, transmisă avangardei suprarealiste care se va ivi, din alte crize, după mai puţin de un veac.

Printre semnele exterioare cel mai des invocate ale modernizării Sud-Estului european sunt citate dinastiile străine, venite dinspre Nordul germanic protestant şi catolic în lumea meridională ortodoxă ieşită din ceea ce obsesiv – şi, nu o dată, exagerat şi fără nuanţe – este socotită a fi fost „noaptea otomană”.

Fără a zăbovi asupra cazului – mai bine ştiut, fireşte, pe meridianul nostru – al Hohenzollernilor din ramura svabă de la Sigmaringen veniţi în 1866 pe pământ românesc şi care se află, de altminteri, în frapante paralelisme cu ceea ce se petrecea la sud de Dunăre, să aruncăm o privire spre Balcani. Acolo unde trei monarhii – două întemeiate la câteva decenii după 1800, o alta inaugurată atunci când românii îşi obţineau independenţa pe câmpiile bulgare de la Plevna – înregistrau şi geneza unor înnoiri instituţionale esenţiale ale unora dintre cele mai vechi popoare din Europa.

Geneză ce are însă, prin dinastiile ce întruchipează o parte din aceste modernizări, diferenţe care îmi par esenţiale şi care nu se pot explica altfel decât printr-o anumită tradiţie – chiar foarte veche – pe care o ignorăm adesea.

În cazul celui mai prestigios pământ balcanic – prin aura sa de civilizaţie –, cel elenic, vedem cum după războiul pentru independenţa Greciei, care a adus în prim-plan figuri de oameni politici precum Alexandru Mavrocordat Missolonghi – descendent, la a patra gene-raţie, din primul principe fanariot al ţărilor române – sau Ioannis Capodistria, fostul ministru al ţarului rus, era chemat pe tronul regal, spre a stăvili luptele fratricide autohtone, prinţul Otto de Bavaria, în timpul căruia gustul neoclasic al Münchenului avea să se întrupeze în primele opere de arhitectură ale noii Atene (ironie supremă, la chiar poalele Acropolei, cea care a izvodit amintitul gust septentrional!). După treizeci de ani de domnie, acesta se va exila în patria-i germană, locul său fiind luat de nepotul regelui Danemarcei, George I, din dinastia de Glücksburg, începător al unei descendenţe regale încă existente – din nou în exil –, cu o istorie punctată de instabilităţi gu-vernamentale, de proiecte ale

unor mari politicieni ca Venizelos, de lovituri de stat şi dictaturi militare, de efemere sau durabile epoci republicane.

Nu mai puţin, în vecina Bulgarie, ajunsă principat autonom în 1878, avându-l drept cneaz până în 1886 pe principele german şi ofiţerul prusac – dar, culmea, sprijinit de Rusia – Alexandru de Battenberg, din 1887 venea pe tron un alt mare aristocrat de neam german, Ferdinand de Saxa-Coburg. Ofiţer austriac ce-l avea drept bunic matern pe însuşi vestitul Ludovic Filip, „regele-cetăţean" al francezilor, el trecea în 1896 la confesiunea ortodoxă sub numele, plin de glorie medievală, de Boris şi era proclamat „ţar" în 1908. Înnoirile instituţionale şi legislative – de pildă, introducerea codului francez şi a celui italian de către guvernele de la Sofia (în vreme ce Bucureştiul încercase să adapteze constituţia belgiană) – alternau cu puseuri războinice, cu frustrări teritoriale, cu alianţe politice – aidoma României – spre ţările Axei, cu dictaturi regale – regăsite mai târziu şi la nord de Dunăre –, precum aceea începută în 1934 de Boris al III-lea, cel care l-a avut prim-ministru pe ilustrul arheolog Bogdan Filov, aşa cum contemporanul său român Carol al II-lea îl făcuse cel dintâi al său sfetnic pe marele său dascăl Nicolae Iorga.

Alta, cu totul alta, ne apare situaţia din Serbia. Aici monarhia modernă a fost una naţională – singura din Balcani cu acest caracter –, căci dinastiile au fost ale locului: Karagheorghevicii – cei care au condus răscoala antiotomană începută în 1804 –, alternând cu Obrenovicii care s-au aflat în fruntea mişcării de independenţă de la 1815, când această din urmă familie – cu multe legături româneşti – l-a dat pe Miloş, principe ereditar în vasalitate turcească, apoi pe Mihai, cârmuind între 1839-1842 şi, iarăşi, în 1860-1868; adică înainte şi după Alexandru Karagheorghević, în vremea căruia omul de stat care a fost Ilja Garaşanin a elaborat (1844) proiectul „Marii Serbii" ştiut

sub numele de „Nacertanje”, ţintind la refacerea vechiului imperiu sârbesc din secolul al XIV-lea. Căci, trebuie spus apăsat, întregul demers politic al sârbilor moderni a ţinut seama de acest model medieval, mai ales după proclamarea regatului (1882), sub Milan al IV-lea şi Alexandru din aceeaşi dinastie a Obrenovicilor. Ideologia sârbă nu s-a schimbat nici sub dinastia Karagheorghevicilor reveniţi la tron în 1903 – într-un spaţiu balcanic al loviturilor de stat şi al asasinatelor regale fără pereche în epocă –, prin Petru I, apoi prin Alexandru I – cel care a iniţiat dictatura din 1929 –, în fine, prin Petru al II-lea, ultimul suveran dinainte de republica lui Iosip Broz Tito.

Mistica naţională de sorginte medievală – mai puternică la aceşti sud-slavi decât chiar gândul multisecular al grecilor cuprins în „Marea Idee” elenică a refacerii Bizanţului –, desfăşurată după 1918 în năzuinţele a ceea ce s-a numit „regatul sârbilor, croaţilor şi slovenilor”, evidentă de la politică la artă – să nu uităm că acest gând a stat la temeiul proiectului, niciodată terminat, al sculptorului Ivan Mestrović, cel al „templului Vidovdanului”, menit a-i nemuri pe eroii de la Kosovo din 1389 seceraţi de Semilună – îşi are rădăcinile într-o realitate prea puţin ştiută: Serbia medievală, cea a secolelor XII-XV, a fost singurul spaţiu sud-est european unde cultul regilor, hiperbolizarea suveranilor a determinat ataşamentul faţă de dinastiile sârbeşti, faţă de marii jupani, ţari şi despoţi – de la Ştefan Nemanja, Ştefan Uroş şi Ştefan Duşan, la cei din neamurile Lazarević şi Branković – reprezentaţi sute de ani în fresce, în gravuri, în pagini de cronici şi în folclor, chiar şi după căderea cetăţii Smederevo (1459) sub turci, adică după sfârşitul independenţei.

Pentru cine vrea să mediteze la ce a însemnat şi înseamnă rezistenţa politică şi culturală în Serbia războiului ultim şi în cea de astăzi, la particularităţile acestui spaţiu slav al Europei – atât de incendiar încă –, nota dinastică

naţională este un semn. De permanenţă şi, într-un fel, de destin.

Descinse din monarhia „contractuală” a Nordului protestant – acolo unde dăinuie până astăzi regalităţile constituţionale din ţările scandinave, din Olanda şi din Anglia –, monarhiile moderne din arealul ortodox, cele „de import” de la Atena, Sofia şi Bucureşti, cele „naţionale” de la Belgrad au marcat, oricum, un capitol important de sincronizare benefică şi novatoare cu Occidentul. Încheierea lor bruscă, la sfârşitul ultimului război mondial sau nu mult după aceea, a fost prefaţată, nu trebuie uitat, de eşecul limpede al acestor monarhii ajunse, în anii antebelici, la dictaturi ce negau democraţia, în Iugoslavia la 1929, în Bulgaria la 1934, în Grecia la 1936, în România la 1938.

Asemenea maurului, monarhii moderni ai Balcanilor îşi făcuseră, până atunci, datoria.

O ştire de presă de acum câţiva ani ne lăsa să aflăm că la Strasbourg Adunarea Parlamentară a Consiliului Europei a luat o decizie lămuritoare pentru politicieni şi nu numai: limitele răsăritene ultime ale extinderii europene sunt, de acum înainte, Georgia, Armenia şi Azerbaidjanul.

Nu ştiu cum vor fi decurs discuţiile în selectul for. Dar cum, îndeobşte, rata intelectualităţii nu pare a fi deloc catastrofală printre parlamentarii europeni, pot să-mi închipui că prin formula vagă a „legăturilor culturale cu Europa” menţinute de aceste trei spaţii caucaziene, gândurile unora dintre aleşii continentului vor fi zburat tocmai la timpurile legendare ale grecilor argonauţi, căutători ai Lânii de Aur în fabuloasa Colchidă…

Oricum, decizia din capitala alsaciană a Europei va pune în dificultate reală diplomaţia americană de vreme ce, după cum am aflat iarăşi nu foarte de mult, Departamentul de Stat a decis ritos următoarele: „Europa de est” a devenit un concept depăşit care se cere degrabă înlocuit prin cel de

„Europa centrală”!

Trecând peste candoarea, deloc nouă, a specialiştilor americani întru geopolitică europeană, ca şi peste împrejurarea că o anume idiosincrazie a fostelor ţări comuniste pentru „eticheta est-europeană” – cu eventuale conotaţii asiatice – i-a făcut pe unii lideri ai Europei orientale să-şi arate preferinţa pentru arondarea central-europeană – omologată, iată, şi de Statele Unite – voi spune doar că ne aflăm astfel într-un deplin impas şi într-o totală confuzie.

Ni se părea, până nu demult, că istoricii, politologii şi oamenii politici de ei sfătuiţi ajunseseră la unele încheieri privind apartenenţa uneia sau alteia dintre regiunile continentului nostru la spaţii de civilizaţie cu vechi şi consacrate denumiri. Indiferent de modul în care a fost „citită” harta europeană, Estul şi-a avut mereu un loc anume. Un loc ce nu are multe lucruri în comun cu relativ recentele timpuri ale vasalităţii moscovite.

Fie că s-a avut în vedere diviziunea Europei într-o zonă atlantică, într-alta mediteraneană şi într-una orientală (Immanuel Wallerstein în faimoasa-i carte „The Modern World System”); fie că s-au distins în chiar Comunitatea Europeană zone evoluate – ca Franţa şi Germania –, altele mai puţin dezvoltate – ca Spania, Grecia şi Portugalia –, lor adăugându-li-se spaţiile central şi est-continentale (Leonardo Casini), zona Europei orientale nu a fost de nimeni, niciodată, eludată. În faţa unei Europe atlantice, protestante şi catolice, care a reprezentat faţada oceanică spre Lumea Nouă, s-a aflat mereu o Europă orientală, ortodoxă şi parţial musulmană, clădită pe tradiţiile a ceea ce profesorul de la Oxford Dimitri Obolensky a numit atât de plastic „Commonwealth-ul bizantin”, urmat şi imitat de cel otoman.

Europa orientală aflată secole de-a rândul în sfera Rusocraţiei şi a Turcocraţiei, lume a tradiţiilor economice

agrare, a celor ecleziastice marcate de cezaropapsim, a celor politice impregnate de absolutism – de unde, poate, şi nevoia actuală de republici prezidenţiale, acolo unde parlamentarismul modern are încă tradiţii minore (mai ales în mediul slav) – este, în chip vădit, altceva decât Europa centrală. Aceasta din urmă – parte periferic activă şi creatoare a Europei apusene, dominată confesional tot de protestantism şi de catolicism –, cu priorităţi democratice spirituale pe plan continental în vechea Pragă încă, este lumea ce coboară din aşa-zisul „imperiu iagellonic” şi din Austrocraţia ce şi-a lăsat amprenta decisivă asupra Ungariei şi Cehiei, Slovaciei şi Poloniei, Croaţiei şi Sloveniei, pendulând între Orient şi Occident. Nu demult, profesorul francez Georges Castellan a publicat la Fayard o foarte utilă istorie a popoarelor Europei centrale urmărind tocmai oscilările lor între lumea germană şi aceea rusească; şi adaug din parte-mi că nu trebuie uitate nici înclinaţiile orientale ale acestei „Mitteleuropa”, cum ar fi cele ale Moraviei chirilo-metodiene sau ale Ungariei arpadiene spre Constantinopol, cele ale Austriei spre Balcani, cele ale Poloniei spre Rusia ţaristă, pentru a nu mai vorbi de raportările recente ale acestui spaţiu la colosul sovietic.

Revenind la Europa orientală, criteriile ce o stabilesc sunt, deopotrivă, geografice şi culturale, etnice şi confesionale, determinând hotarele sale atât de flexibile. Ele au putut cuprinde în unele momente fie Asia Mică – în preistorie, în evul mediu, în contemporaneitate (prin intermediul NATO) –, fie Ungaria, Polonia sau Finlanda supuse la un moment dat sultanilor sau ţarilor.

La rându-i, această Europă orientală este obiectiv scindată în două subzone: cea a Sud-Estului european, adunând alături spaţiul balcanic şi cel carpato-dunărean, cu tendinţa tot mai vădită de extindere către spaţiul pontic,

dezvoltând astăzi relaţii variate cu nou creata Comunitate a Mării Negre, cu mediul caucazian – pe care Consiliul Europei îi vede deja ca limită a jurisdicţiei sale ideale – şi cu mediul ucraineano-rusesc; acesta din urmă constituie, de fapt, cea de a doua subzonă a spaţiului european oriental, stabilind în cuprinsu-i un dialog – menit, poate, unui oarecare viitor – între lumea ortodoxă şi aceea a Islamului, estompând eventual, aici, exaltările fundamentaliste vădite dincolo, pe pământul fostei Iugoslavii.

Spaţiu al tradiţiilor imperiale, vehiculând ideologii supranaţionale, de la aceea ţaristă a „celei de a treia Rome” sau de la cea a panslavismului, până la statalitatea asiatică de tip stalinist şi la „internaţionalismul proletar”, acest rezervor uriaş al Europei de est – de fapt al Europei întregi şi al întregii planete – trăieşte timpul unor nostalgii, al unor exacerbări naţionaliste şi ortodoxe (repolitizarea ortodoxiei este o realitate actuală), nu mai puţin al unor proiecte de integrare cu celelalte două Europe, aceea centrală şi aceea occidentală.

Continentul nostru, a cărui unitate rezidă într-un singur punct care îi este şi liantul – anume creştinătatea sa tradiţională – îşi are zonele sale bine definite, ba chiar, cum ştim, şi faimoasele „euroregiuni” sau „regiuni transfrontaliere”: unele durabile, atunci când se află înlăuntrul aceleiaşi zone de civilizaţie (aşa este „euroregiunea Mediteranei occidentale” sau „arcul latin” Catalonia – Franţa mediterană – Lombardia, aşa este „euroregiunea Rinului superior” sau „regio basiliensis” cu teritorii franceze, germane şi elveţiene), altele artificiale, atunci când sunt împărţite între două asemenea zone culturale (aşa este mult discutata şi neviabila „euroregiune carpatică”, amestecând ţinuturi ale Ungariei şi Poloniei ţinând de Europa centrală, cu cele ale României şi Ucrainei aparţinând Europei orientale).

Care este oare, aici, locul şi soarta românităţii? O afirmaţie cred că se impune de câţiva ani buni. Suntem şi rămânem est-europeni, asumându-ne – fără complexe de superioritate sau inferioritate, dacă se poate – destinul furtunos al acestor părţi de lume. Suntem, în plus, „latinii Răsăritului”, aducând puţin din rigoarea relaxată a Romei în acest spaţiu al tranzacţiilor politice perpetue, al zăbavei prelungite dar fecunde, al gestului totalitar şi dominator, al strălucirilor crepusculare, al jertfelor inutile sau superbe, al misterului şi al extazului ortodoxiei.

În goana după Europa să ne amintim, din când în când, că Europa s-a născut în apropiere, la poalele Acropolei ateniene, în inima Orientului balcanic, ceea ce nu ne conferă, evident, nici avantaje, nici merite. În nestăvilita dorinţă de a se vedea că suntem ai Europei se cuvine să ştim exact în care parte ne este locul. Şi să o spunem, cu toate nuanţele, însă răspicat.

Cele câteva fragmente de continent ce au avut o existenţă distinctă, chiar dacă între frontiere mişcătoare, stau alături, cu adversităţi şi cooperări intermitente, şi merg alături pe făgaşuri de mult trasate de istorie. Esenţial este ca fiecare popor, cu mentalitatea fasonată de secole şi secole de experienţă, să-şi cunoască acest loc, chiar dacă năzuinţele îl poartă, uneori, spre alte orizonturi. Românii, privind de atâtea ori, în trecut şi în prezent, spre Europa occidentală cea prosperă şi pragmatică, nu trebuie să uite că aparţin Europei orientale. După cum, învecinându-se Europei centrale – spre care ţinuturile noastre transilvane pătrund geografic şi cultural –, ei trebuie să înveţe a preţui locul distinct pe care îl au între răsăritenii continentului.

Altminteri, unele fantasme politice ne-ar putea conduce spre utopie. Ceea ce, să nu uităm, într-o bună limbă străveche înseamnă „locul de nicăieri”.

CIVILIZAŢIA EUROPEI ORIENTALE

EVUL MEDIU (SECOLELE VIII-XV)

Printr-un[1] consens unanim, anii din jurul lui 400 sunt socotiţi pretutindeni în Europa drept începutul epocii finale a antichităţii, conducând spre primul ev mediu configurat deja treptat după 600 şi în cele două veacuri ce au urmat acestui moment. Evenimentele ultimei treimi a secolului al IV-lea – în primul rând invazia hunică, spulberarea dominaţiei germanice la nordul Mării Negre şi pătrunderea goţilor în ţinuturile balcanice ale Imperiului roman –, deschizând o nouă epocă în istoria continentului, puneau în legătură, o dată mai mult, cele două subzone ale Europei răsăritene cărora drumurile migratorilor şi cele ale înrâuririi Bizanţului timpuriu aveau să le confere, cu deosebiri de la arie la arie şi de la moment la moment, o anume unitate de cultură în secolele V-VIII. În amintitele veacuri, părţile orientale ale Europei au cunoscut direct efemere sau mai durabile hegemonii gepidice, avarice şi slave – contemporane, chiar dacă pe alte baze instituţionale, cu

[1] Textul reprezintă contribuţia autorului din: Em. Condurachi, R. Theodorescu, *Europa de Est, arie de convergenţă a civilizaţiilor*, în „Revista de istorie”, 1, 1981, p.5-35; 2, 1981, p.183-219.

„regalităţile” barbare germanice din Occident – asupra unor populaţii autohtone şi alogene purtătoare ale unor noi structuri sociale şi mentale, ale unor tradiţii romane provinciale ce au menţinut o stăruitoare „seducţie clasică” asupra barbarilor, creatoare ale unei civilizaţii fruste dar bogate, primitive dar pline de culoare. În acest context tocmai amintirea momentelor de apogeu ale civilizaţiei romane târzii din epoca unor Diocleţian şi Constantin cel Mare, ca şi exemplul viu al noii civilizaţii a Bizanţului din timpul unor Teodosie al II-lea, Anastasius şi mai ales Justinian aveau să constituie un factor decisiv, un stimul şi o sursă de inspiraţie cu consecinţe în câmpul artei, al ideologiei Europei răsăritene unde aveau să coexiste şi, pe alocuri, să se confrunte „frontul bizantin” – cu componenta sa romană finală şi orientală (fie ea de stepă, fie de sorginte microasiatică sau alexandrină) – şi „frontul pontic” sau, în alţi termeni, civilizaţia de vechi tradiţii mediteraneene, a monumentului de arhitectură, a imaginii omeneşti cioplite şi creaţia legată de spiritul nomad, de stepă, reprezentată prin „artele minore” de fastuoasă alcătuire în metal şi pietre preţioase, mult apreciate de noile neamuri ce coborau dinspre Volga sau veneau de mai departe, din acea „vagina gentium” care erau Siberia şi Asia Centrală.

Elementele „clasice” ale cetăţilor, bazilicilor, capitelelor, balustradelor, inscripţiilor funerare, amforelor şi opaiţelor cu simboluri creştine din secolele V, VI şi VII, descoperite pretutindeni pe pământul sud-est european de veche stăpânire romană – ca şi în Asia Mică sau în Chersonesul Crimeii –, din Egeea până în Macedonia (Filipi, Salonic), până în Scythia Minor – actuala Dobrogea –, la Tropaeum Traiani şi Histria, la Mangalia şi Constanţa, până în centrul şi vestul Balcanilor, pe pământurile vastei dioceze a arhiepiscopiei de Justiniana Prima, la Veliki Gradac şi Boljetin sau, dincolo de Dunăre, la Sucidava, fac parte

acum din acelaşi peisaj sincretic de civilizaţie în care intrau – ca nişte componente de seamă, în absenţa altor mărturii – şi tezaurele „barbare” ale sfârşitului de secol IV, ale secolelor V – VI, în care, adesea, ecourile toreuticii greco-romane se fac încă simţite din plin în tehnică şi în iconografie (procesiuni de divinităţi, scene bahice, amazonomahii), în Muntenia (Pietroasa), Transilvania (Apahida), Moldova (Conceşti), Ucraina (Malaia Perescepina); acestea erau caracterizate şi prin motive, tehnici şi decoruri „neclasice” – de fapt „anticlasice – venite din Orient prin stepele nord-pontice, reprezentate de bijuteriile şi vasele lucrate „à cloisonnée”, cu inserţii de pietre colorate preţioase şi semipreţioase, de colane şi de fibule în forme de păsări şi de lei, de cupe cu torţi animaliere amintitoare de Persia, de garnituri pentru centură, aplici şi rozete pentru harnaşament, găsite toate, îndeobşte, alături de argintăria de tradiţie romană sau de inspiraţie bizantină timpurie lucrată la Constantinopol sau într-unul din centrele provinciale din Balcani, din Crimeea sau de la Dunăre, la Salonic, la Panticapaeum sau la Sirmium.

Interesul acestei coexistenţe stilistice este cu atât mai mare cu cât, de la nivelul „aulic” al vaselor şi al bijuteriilor unor şefi barbari, germanici îndeobşte, şi de la acela, încă urban, al unor aşezări balcanice şi dunărene înfloritoare în epoca aşa-numitei „sinteze justinianee” – sinteză între tradiţia romană şi Orient, între clasic şi barbar –, elemente ale celor două sfere culturale evocate vor fi regăsite la nivelul „folcloric”, al populaţiilor balcanice şi carpato-dunărene rămase încă în Imperiul roman sau aflate „extra fines Imperii”, ilustrate de cutare tehnică a ornării prin striuri sau prin lustruire a ceramicii secolelor IV – VII, de cutare tip de podoabă simplă şi ieftină din bronz, cercei, inele, amulete ale unor romanici, garnituri de centură specifice călăreţilor avari din secolele VI, VII şi VIII sau

fibule „digitate” atribuite de obicei slavilor din secolele VI – VII. Dintre toate elementele artizanatului est-european de la începutul celei de-a doua jumătăţi a primului mileniu, evoluţia acestei din urmă podoabe este simptomatică. Preluată undeva, în regiunea balcano-dunăreană, dintr-o moştenire ce merge până în epocă romană, fibula cu placa superioară decorată cu butoni – numită de aceea şi „digitată” – pare a fi ajuns în secolele VI-VII în mediul slav din zona Niprului, ca şi în regiunea de difuziune a slavilor în epoca ruperii de către ei a limes-ului dunărean şi a colonizării, după 602, a ţinuturilor balcanice. Unele asemenea fibule, împodobite cu mască umană şi cu capete de păsări stilizate, sunt prezente într-un număr semnificativ în ţinuturile carpato-dunărene ce par a fi deţinut un rol precis tocmai în naşterea unor asemenea piese de podoabă mult răspândite în epoca migraţiei slavilor. S-a întrevăzut chiar posibilitatea ca prin intermediul germanicilor din Transilvania şi Ungaria, prin grupuri de populaţii neslave din Imperiul bizantin, unele elemente stilistice ale acestor podoabe cu pronunţat caracter utilitar în costumul premedieval al Europei de est să fi fost preluate şi prelucrate în sensul unei stilizări şi simplificări, de către slavi, nu numai în părţile lor de baştină de la Nipru, prin intermediul artei goţilor târzii din Crimeea, ci să se fi exercitat şi o influenţă artizanală în sens invers, dinspre sud spre nord, de către elementele germanice rămase încă în regiunile carpato-dunărene, balcanice şi panonice în secolele VI-VII şi de către unele, încă active, ateliere bizantine din Balcani şi din Dobrogea (această din urmă influenţă evidentă mai ales în cazul măştii umane, gravată pe unele podoabe romane târzii şi bizantine timpurii).

Ofensiva susţinută împotriva Bizanţului a unora dintre nomazii orientali ce se aflau la hotarele imperiului (arabi, avari şi bulgari), ca şi cucerirea de către ei, în cursul secolului al VIIIlea, a unor teritorii africane, asiatice şi

balcanice stăpânite de bazileii din Constantinopol, ca şi pătrunderea masivă a slavilor la sud de Dunăre imediat după 600, ca şi criza iconoclastă şi dispariţia treptată, pentru un timp, a monedei bizantine, predominarea unei economii relativ inchise corespunzând şi unei efemere crize a puterii centrale în statul bizantin, au marcat toate ceea ce a fost numit de către istorici, pentru epoca dintre mijlocul secolului al VII-lea şi mijlocul secolului al IX-lea, „la grande brèche" a civilizaţiei tradiţionale, antice, în fapt începutul epocii medievale.

Ceea ce caracterizează răsăritul continentului în noua epocă istorică este, pe de o parte, încheirea etnogenezelor est-europene, formarea popoarelor de aici, ca şi a limbilor ce defineau aceste popoare, iar pe de altă parte – cu excepţia, fireşte, a Bizanţului – naşterea unor state sau a unor formaţiuni statale de tip feudal.

În secolele VII – VIII apariţia dialectelor neogreceşti confirmă, după opiniile recente ale unor specialişti, începutul existenţei unei grecităţi medievale deosebite de aceea elenistică, din Grecia propriu-zisă până în Italia meridională, în Pont şi în Capadocia; în secolul al VIII-lea se socoteşte încheiată formarea poporului român pe baza definitivării sintezei daco-romane şi romanice din care nu au lipsit unele elemente alogene migratoare de felul celor slave (primele menţiuni despre „vlahii" sud-est europeni fiind – ca şi cele despre albanezi, urmaşi ai ilirilor – din secolul al X-lea); la sfârşitul secolului al IX –lea şi în secolul al X-lea îşi făcea apariţia poporul bulgar prin încheierea procesului de asimilare de către slavii sud-dunăreni, aşezaţi în aceste ţinuturi balcanice de străveche traco-romanitate, a nomazilor protobulgari coborâţi cu puţin timp înainte de la Volga şi din Cuban (tot acum avem primele ştiri despre sârbi, sud-slavii din părţile centrale şi de apus ale Peninsulei balcanice, organizaţi în nuclee teritoriale răspândite la est de spaţiul adriatic); în fine, în secolele X –

XI se socoteşte îndeobşte încheiată formarea poporului ungar şi a celui rus din cunoscutele sinteze etnice în care s-au topit călăreţi răsăriteni – aflaţi în jurul nucleului maghiar arpadian –, ca şi unele elemente etnice scandinave asimilate în masa, cu mult majoritară, a slavilor răsăriteni. Pe de altă parte, cum spuneam, specifică acestei epoci de geneze etnice în Europa răsăriteană este şi aceea a naşterii, din conglomerarea unor uniuni de triburi şi obşti teritoriale, a unor formaţiuni politice care stau la temeiul unor viitoare formaţiuni statale – la bulgari, la ruşi, la moravi, la croaţi, la polonezi, la maghiari, la sârbi şi la români, în secolele IX – X –, într-un fenomen politic diametral opus celui petrecut în Occidentul european al aceleiaşi epoci, unde dezmembrările şi pulverizările statale sunt trăsătura definitorie a vremii carolingiene târzii.

Incontestabil, pentru toate aceste formaţiuni statale şi state dinainte şi deîndată după anul 1000 – ca şi, de altfel, pentru Apusul dinaintea primelor cruciade şi din epoca acestora – „modelul cultural” prin excelenţă rămâne acela dat de Imperiul bizantin chiar şi atunci când orientări ale politicii vor îndrepta, în secolele IX, X şi XI, după unele oscilaţii politico-culturale, pe unii conducători militari şi feudali din Europa centrală şi est-centrală (Moravia, Polonia, Ungaria) către structurile occidentale.

Imperiul bizantin se înfăţişează istoricului de azi – şi cu atât mai mult generaţiilor succesive ce au fost martore, dinlăuntru sau dinafară, la evoluţia sa – ca un moştenitor îndreptăţit al statului şi al ecumenismului roman. În planul civilizaţiei faptul s-a exprimat prin ceea ce Paul Lemerle numea „le hellénisme d’Empire” ce nu era altceva decât tradiţia greco-romană regăsită, din secolele IV – VI până în secolele IX – XI, atunci când un Fotios, un Constantin Porfiro-genetul şi un Psellos patronau şi erau contemporani ai unor „scriptoria” şi ai unor şcoli în care erau copiate şi citite manuscrise romano-bizantine, tratate elenistice şi

romane, texte ale tragicilor greci, scrieri şi ilustraţii îmbibate de referiri mitologice întâlnite în tot enciclopedismul livresc al bizantinilor, sau ai unor şantiere de arhitectură şi de artă a mozaicului care prelungeau şi ele moştenirea greco-romano orientală, amestecând „clasicul” şi „neclasicul”, elemente ale viziunii neoplatonice de tip plotinian, ale iluzionismului elenistic, cu hieratismul, frontalismul şi simbolismul cromatic, cu gustul arhitecturii pentru spaţii centrale, venite din repertoriul şi din ideologia microasiatică sau iraniană.

Această lume bizantină avea să păstreze în sud-estul Europei – ca şi, de altfel, în alte forme, pe spaţii mult mai largi, de la Veneţia la Novgorod –, dincolo de primul mileniu, până târziu către sfârşitul ei definitiv, o anume preeminenţă de natură ideologică asupra tuturor statelor din această parte a continentului – fenomen pe care rigidul sistem de vasalităţi şi de suveranităţi medievale vest-europene nu-l cunoştea –, „cesaro-papismul” bizantin, unirea permanentă, la nivel doctrinar, a lui „regnum” cu „sacerdotium” – din nou absentă, practic, în Apusul cu mult mai angrenat în luptele politice, seculare – oferind temeiurile unităţii de acţiune politică şi culturală a Imperiului şi a bisericii din Constantinopol în ceea ce, inspirat, Dimitri Obolenski a numit „Commonwealth-ul bizantin”.

Credinţa că „imperium romanum” Ρωμαϊκή βασίλεία este o imagine răsfrântă a „imperiului ceresc” – de fapt o ilustrare a teoriei „monarhiei divine” elenistice regăsite în vremea lui Constantin cel Mare, la Eusebiu din Cezareea, ca şi mai târziu, în epoca mediobizantină – a justificat propensiunea spre „universalism” a Bizanţului – evidentă mai cu seamă în vremea lui Justinian, dar nu numai atunci – şi a îndemnat statul bizantin a-şi asigura la toate frontierele, inclusiv la cele est-europene, aliaţi legaţi de Constantinopol prin forme politice ce derivau din vechea

„foederatio” romană. Şi chiar atunci când, după începutul secolului al XIII-lea şi victoria celei de a patra cruciade, noua realitate a unei pluralităţi de imperii şi de patriarhate în Răsăritul european va înlocui vechea οἰκουμένη stăpânită singură, teoretic măcar, de împăratul şi de patriarhul de la Constantinopol, credinţa bizantinilor în misiunea universală a imperiului lor va constitui o realitate ideologică semnificativă.

Într-o asemenea perspectivă trebuie situat şi înţeles fenomenul de vaste dimensiuni şi adânci consecinţe al misionarismului bizantin din secolele IX – X în Europa est-centrală şi răsăriteană, traducere ideologică şi culturală a tendinţelor de expasiune politică ale Imperiului a doua zi după încheierea definitivă a crizei iconoclaste. Speculând slăbiciunea deja amintită a Occidentului carolingian din secolele IX şi X (abia o dată cu secolul al XI-lea revirimentul occidental ducând la cunoscutele succese politice şi misionare ale papalităţii şi ale Imperiului german în Polonia, în Ungaria sau la Veneţia), Imperiul bizantin a iniţiat, îndeosebi în timpul puternicului patriarh Fotios, o acţiune fermă de propagare a doctrinei şi autorităţii sale în acele ţinuturi europene mai apropiate sau mai îndepărtate către care conduceau interesele politice ale statului bizantin şi unde structurile sociale, economice şi culturale locale reclamau trecerea la o nouă etapă a vieţii istorice, pe baze creştine, sedentare şi unitare. Cu excepţia teritoriului carpato-dunărean, cel locuit de românii de veche credinţă creştină – moştenitori direcţi ai creştinismului latin provincial de epocă romană, pe care migraţiile de după secolul al IV-lea nu l-au putut nici altera, nici înlătura –, zonele sud-est europene, ca şi cele ruseşti au cunoscut acum acţiunea misionară a Bizanţului. Era o acţiune întovărăşită de răspândirea unor modele artistice şi ideologice pline de fast şi de pompă, reluate în fiecare arie misionară, în chiar anii convertirii, în câte un monument de

excepţie, un „monumentum princeps” cum l-am denumit mai demult, durat la vaste dimensiuni şi în materiale nobile (bazilica „regală” de la Pliska, biserica „rotundă” de la Preslav, cea a Sf. Sofia din Kiev, cea a mănăstirii Studenica), devenit necropolă a primei dinastii a ţării, loc de încoronare, prototip stilistic pentru posteritate, evocat în scrierile şi cronicile timpului; toate aceste monumente, trebuie adăugat, erau incomparabil mai strălucitoare decât cele ale misionarismului occidental contemporan din Panonia şi Moravia, din Polonia şi Boemia. Acestor acţiuni misionare răsăritene li se alătură cunoscutul caz al ţinuturilor morave unde, curând după mijlocul secolului al IX-lea, ajungea misiunea bizantină a fraţilor Constantin-Chiril şi Metodiu din Salonic, misiune care, desfăşurată într-o zonă ce nu intră direct în aria geografică la care avem a ne referi, nu ne va reţine atenţia. Va fi suficient a spune că – precedat de unele acţiuni misionare, fără consecinţe durabile, atât ale Constantinopolului cât şi ale Romei, în zonele nord-pontice, la „goţi” şi la cazari, ca şi în Panonia –, momentul misionar bizantin dintr-a doua jumătate a secolului al IX-lea înregistra capitolul său de început în Moravia cneazului Rastislav, apoi succesiv, în acelaşi secol al IX-lea ca şi în cel de-al X-lea, cu consecinţe diferite, în mediile bulgar şi sârbesc, maghiar şi rusesc.

Într-o concurenţă permanentă cu misionarismul occidental— când acesta din urmă, prin franci, creştina în secolul al IX-lea pe slavii dintre Marea Baltică şi Marea Adriatică (obodriţi, carantanieni, sorabi), Bizanţul creştina pe sârbi, iar atunci când, în acelaşi veac, Roma papală încerca atragerea Bulgariei în sfera sa de influenţă, Constantinopolul va interveni decisiv! —, misionarismul bizantin va reuşi, cu unele rezultate politice, creştinarea izolată a unor membri ai păturii conducătoare ruseşti şi maghiare în secolele IX şi X, după ce, tot într-a doua jumătate a secolului al IX-lea, reuşise aducerea definitivă în

aria civilizaţiei bizantine a ţinuturilor balcanice unde se crea, pentru supuşii hanului Boris, un arhiepiscopat autocefal bulgar ce trebuia să prelungească tradiţia romano-bizantinei Justiniana Prima şi pe cele ale culturii romano-bizantine şi locale în capitalele de la Pliska şi Preslav. În acest fel, amintitul misionarism îşi pregătea momentul de culme al istoriei sale, cu consecinţe de multiplă natură, anume convertirea în masă spre sfârşitul secolului al X-lea, prin vechiul centru de cultură grecească de la Chersones, a ruşilor, convertire continuată, sub Vladimir Sviatoslavici şi sub Iaroslav Vladimirovici, de o „bizantinizare" puternică la nivel aulic – paralelă cu unele influenţe scandinave la nivel folcloric –, tradusă în înălţarea unor monumente de tip cruciform, bogat împodobite în manieră constantinopolitană sau greacă provincială, dar şi cu unele „corecţii" aparţinând spiritului slav local, la Kiev, la Cernigov şi în alte părţi ale Rusiei secolului al XI-lea.

Prelungind acest moment misionar, al secolelor al IX-lea – al X-lea, misionarismul est-european medieval va juca un rol de prim ordin în vehicularea unor valori şi prototipuri culturale – de la planuri arhitectonice specifice (este cazul triconcului atât de răspândit în evul mediu sud-est european), până la stiluri ale picturii murale, la anume norme iconografice şi la manuscrise – dinspre Bizanţ spre Balcani, spre ţările române şi spre Rusia în prima jumătate a mileniului trecut.

În sensul convergenţei culturale a unor arii diferite – din cea bizantină dar şi din cea, îndepărtată în timp şi spaţiu, a „tebaidelor" Orientului egipto-palestinian – trebuie înţelese, fiecare cu momentul său definitoriu, cu unele trăsături particulare (tip de viaţă, de aşezare, de lectură), diferitele etape ale monahismului est-european: cel marcat de Clement şi de Naum la sfârşitul secolului al IX-lea şi începutul secolului al X-lea în părţile macedonene ale Ohridei şi în Bulgaria; cel cu caracter ascetic pronunţat, din

secolul al X-lea, al lui Ioan de la Rila, în regiunea Struma-Vardar; cel din „republica monahală” de la Athos – centru internaţional ce prelua tradiţia cenobitică constantinopolitană a prestigiosului focar de cultură de la Studios – care, prin bulgarii de la mănăstirea Zograf în secolul al XI-lea, prin ruşii de la mănăstirea Sf. Pantelimon şi prin sârbii de la mănăstirea Hilandar în secolul XII, prin românii de la mănăstirea Cutlumuz în secolul XIV, va contribui hotărâtor la răspândirea unor norme de viaţă şi de artă monastică în întreaga Europă de răsărit; în sfârşit, cel din Bulgaria primei jumătăţi a secolului al XIV-lea – cu un Grigore Sinaitul la Paroreea şi un Teodosie din Târnovo la Kilifarevo –, cel din Serbia şi din Ţara Românească a secolului al XIV-lea reprezentat de Isaia de la Hilandar şi de Nicodim de la Vodiţa şi Tismana, cel de la sfârşitul secolului al XIV-lea şi din secolul al XV-lea din Rusia moscovită ilustrat de Serghei din Radonej de la mănăstirea Sf. Treime din Zagorsk, de Ştefan din Perm – misionar cu însemnate rezultate culturale în ţinuturile finice păgâne dinspre nord –, de Nil Sorski, doctrinar al ascetismului micilor schituri răspândite până dincolo de Volga şi spre Marea Albă.

Şi iarăşi din perspectiva înfruntării celor două misionarisme – cel bizantin şi cel occidental – vom aprecia la justa ei valoare realista – chiar dacă ambigua, până la un punct – politică de opţiune între Est şi Vest a noilor state şi biserici născute la cumpăna celor două milenii. Dacă înclinarea spre Bizanţ va fi în cele din urmă hotărâtoare, pe planul civilizaţiei, în cu mult cea mai mare parte a creaţiei medievale din aceste părţi ale continentului – dacă, în materie spirituală, de pildă, prin recunoaştere bizantină, Bulgaria îşi va avea în secolul al X-lea un patriarhat autocefal, Rusia kieviană şi Ţara Românească în secolul al XI-lea şi, respectiv, în cel de-al XIV-lea, un mitropolit grec, iar Serbia şi Moldova, în secolul al XIII-lea şi în cel de-al XV-lea, câte un ierarh local în fruntea bisericilor –, celelalte

tendinţe politico-culturale – efemere, e drept –, spre Occident, nu trebuie neglijate. Sunt bine cunoscute corespondenţa şi legăturile lui Boris cu papa Nicolae I şi cu clerul latin prezent în Bulgaria secolului IX, după cum ştiute sunt şi legăturile Kievului, în secolele X şi XI, cu oraşele, cu clerul şi cu marii feudali ai Germaniei, de unde veneau în arta Rusiei de vest notabile ecouri preromanice, după cum avem în minte puternicele prezenţe occidentale – filtrate prin Italia şi prin Dalmaţia mai ales, dar şi pe drumul cruciadelor în secolele XII – XIII –, în Serbia, la nivelul arhitecturii, sculpturii, artelor aplicate, al literaturii ce înregistra aici romanele cavalereşti ale lui „Tristan” şi „Lancelot”, al obiceiurilor curtene din care nu lipseau jocurile cavalereşti, ba chiar şi la cel al titulaturii regale, termenul de „kral” descinzând (ca şi maghiarul „király”) din apuseanul „Karolus”, trimiţând la cel mai prestigios suveran al Occidentului (în sfârşit, în şirul aceloraşi temporare opţiuni occidentale, de coloratură politico-ideologică, trebuie aşezate succesivele „recunoaşteri regale”, datorate papilor din secolul XIII, în cazul „vlahului” Ioniţă Asan al Bulgariei – ce apare în corespondenţa cu Inocenţiu al III-lea drept „rex” şi „imperator… Bulgarorum et Blachorum” – în 1204, al lui Ştefan Nemanja din Serbia în 1217, al lui Danil Romanovici al Haliciului în 1253).

În cele din urmă victoria „modelului bizantin” – nu numai în abia evocatul domeniu ecleziastic, ci în toate compartimentele civilizaţiei, ale istoriei politice – avea să fie definitivă, prestigiul Constantinopolului fiind imens pentru întreaga Europă răsăriteană, pentru popoarele slave ce-l socoteau, prin excelenţă, „oraşul împărătesc” („Ţarigrad”), pentru români nu mai puţin. Semnificativ, găsim urmele acestei victorii în titulatura şi în simbolica puterii unor conducători din această parte a continentului.

Dacă în secolul al IX-lea încă păgânul şef bulgar – „qan” – este echivalent cu άρχωυ, la începutul secolului X creştinul şi mult bizantinizatul, ca educaţie, Simeon se proclamă βασιλεύς, „al bulgarilor şi al romeilor”; în secolul XI regii maghiari arpadieni – Andrei I şi Geza I – primeau simbolic de la Constantinopol diademe cu imagini în smalţ ale unor suverani bizantini, iar cneazul Iaroslav era amintit ca „ţar” într-un grafit din acea Sf. Sofia kieviană ce prelua, iarăşi simbolic, dându-i replica, hramul celui mai important şi mai venerabil monument al Bizanţului; în fine, în secolul al XIII-lea, Nemanizii sârbi, considerându-se egali cu împăraţii bizantini, se proclamă ca şi aceştia „autocraţi”, la mijlocul secolului al XIV-lea Ştefan Duşan este „ţar al sârbilor şi al grecilor” – stăpânind, ca şi ceilalţi „bazilei naţionali” care au fost Asenizii bulgari, importante teritorii bizantine –, la finele secolului al XIV-lea domnul Ţării Româneşti Mircea cel Bătrân – şi el, ca şi mulţi alţi voievozi români, „domn singur stăpânitor” – îşi va lua singur, abandonându-l iarăşi singur, titlul bizantin de „despot”, în timp ce la începutul secolului al XV-lea, în Moldova, Alexandru cel Bun se va intitula şi el „autocrator”, într-unul din ultimele „momente bizantine” autentice din civilizaţia medievală a Europei răsăritene.

„Modelul bizantin” va fi o bine ştiută realitate în poezia imnică şi în muzica liturgică, în hagiografie, în literatura polemică şi omiletică din Europa orientală; prestigiul uncialei greceşti se va răsfrânge asupra scrierii slave chirilice, portretistica aulică şi în general acel „simbol al ortodoxiei” care a fost tot timpul aici pictura murală – fie ea la Studenica sârbă în secolul XIII, fie la Ivanovo în Bulgaria sau la Curtea de Argeş în Ţara Românească în secolul al XIV-lea – au fost replici ale artei de nivel imperial din Bizanţ; dreptul bizantin, întemeiat pe codificarea justinianee a dreptului roman, va fi receptat, mai ales în versiunea sa canonică, în întreaga Europă de est unde a fost foarte răspândită acea compilaţie a lui Matei Blastares

din Salonic („Syntagma” din 1335) ce sintetiza tradiţia nomocanonică şi dreptul civil bizantin şi pe care, de pildă, românii o vor cunoaşte în traduceri slavone copiate în Moldova într-a doua parte a secolului al XV-lea, lor datorându-li-se şi răspândirea ei în secolul al XVI-lea în Rusia lui Ivan al IV-lea.

Dar vigoarea şi specificul noilor culturi apărute în Europa de răsărit – ţinând adesea de moşteniri străvechi în sfera instituţională sau estetică – aveau să se constituie în replici locale pline de interes în faţa înrâuririi prestigioase a Bizanţului, alcătuind unul dintre capitolele de istorie a civilizaţiei, a aculturaţiei, pe care istoricul trebuie să le sublinieze.

Suprastructurile de lemn ale palatelor de piatră de la Pliska, ca şi preferinţa arătată aici – cu motivaţii ideologice, se presupune – pentru vechiul plan arhitectonic bazilical din Bizanţ devenit anacronic în epocă (împrejurare ce aminteşte, la alt nivel cultural, răspândirea în Europa estică, până în secolul al XV-lea, a „Eclogei” isauriene din secolul al VIII-lea, culegere de drept civil bizantin condamnată în însuşi Bizanţul posticonoclast!), sunt exemple de asemenea replici. Le regăsim în Rusia, în tendinţa piramidală, deloc bizantină, a numeroaselor cupole de la Sf. Sofia din Kiev, în aşa-numitul „bizantinism nordic” al Novgorodului cu logica sa severă sau, dimpotrivă, în decorativismul exuberant al sculpturii parietale în „méplat” orientalizant de pe lăcaşurile Vladimir-Suzdalului, în fildeşurile mai rudimentare, lucrate în materiale mai ieftine, după model bizantin, în ruso-grecescul Chersones sau în caracterul nebizantin al codului kievian „Russkaia pravda”, într-o epocă de rezistenţă a cutumei în faţa pravilei greceşti (ecouri ale aceleiaşi cutume vor fi sesizate, pentru secolul al XIV-lea, într-un alt cod juridic al Europei răsăritene, de data aceasta foarte tributar Bizanţului, „Zakonik” -ul sârbesc din 1349).

Politica „naţională” în materie ecleziastică, vădită în lupta pentru obţinerea autocefaliei arhiepiscopatului sârbesc în 1219, a patriarhatului de la Târnovo din 1235, în conflictul dintr-a a doua jumătate a secolului al XIV-lea a patriarhatului ecumenic din Constantinopol cu cel de la Peć instituit de Ştefan Duşan şi cu mitropolia din Suceava sub primii Muşatini ai Moldovei constituie, nu mai puţin, o altă faţetă a acestei replici est-europene date modelului oferit de Bizanţ, în spiritul unor realităţi locale pe care se vor întemeia culturile medievale din aceste părţi de lume.

De la replica dată unui model cultural bizantin – mai mult sau mai puţin, totuşi, în limitele ariei de acţiune a acestuia din urmă – nu era decât un pas până la dezvoltarea unor aspecte cu totul particulare civilizaţiei est-europene, net deosebite, ca spirit, de Bizanţ. Între acestea un caz merită relevat – unul de natură ideologică, cu implicaţii literare şi artistice însă –, cel al „cultului suveranului”, întâlnit şi în Europa centrală slavă, şi în Scandinavia sau în Rusia, dar neatingând nicăieri proporţiile de excepţie pe care le înregistra în Serbia. Avându-şi unele rădăcini precreştine şi fiind strâns legat de personalitatea unor „creştinători”, a unor întemeietori de stat şi de biserică – mai ales în Serbia –, a unor „apărători ai credinţei” în înfruntarea cu păgânii, ca un ecou tocmai al momentului de convertiri din Europa de est sau de înfruntare cu ultimii migratori răsăriteni, „cultul suveranului” avea să cunoască rezistenţa bisericii oficiale bizantine prin reprezentanţii săi în Rusia secolului al XI-lea, de pildă (cazul cultului cnejilor Boris şi Gleb), dar şi o popularitate foarte mare în rândul maselor (în Rusia cultul cneaghinei Olga, creştinată la Bizanţ în secolul X, cel al cnejilor Valdimir Sviatoslavici, Alexandru Nevski şi Mihail de Cernigov, în Boemia cel al ducelui Václav, iar în părţile adriatice cel al regelui Ioan Vladimir din Diocleea).

Cât despre amintitul caz sârbesc, cu excepţionala dezvoltare a cultului lui Ştefan-Simion Nemanja,

întemeietorul statului, şi al lui Sava Nemanja, primul arhiepiscop al Serbiei, el este ilustrat atât pe plan literar, în hagiografie şi biografiile regale datorate arhiepiscopului Danilo al II-lea, cât şi în cicluri iconografice pictate la Studenica, Mileševa, Sopoćani şi Gradac sau în inovaţii iconografice de tipul „arborelui genealogic al Nemanizilor" întâlnit la Gračanica, Peć şi Dečani; la sfârşitul istoriei Serbiei medievale, un nou cult, cel al „neomartirului" cneaz Lazăr Hrebelianović, căzut pentru apărarea independenţei statului împotriva atacurilor otomane de la sfârşitul secolului al XIV-lea – şi ale cărui legături cu Nemanizii anteriori sunt subliniate în texte de epocă – ilustrează propensiunea sârbească către eroizarea cârmuitorilor, ecouri ale acestui din urmă interes pentru personalitatea cneazului Lazăr fiind regăsite în Ţara Românească a începutului de secol XVI, unde ele se explică atât prin legăturile voievozilor de la Argeş şi Târgovişte cu ultimii dinaşti sârbi, cât şi prin climatul de cruciadă antiotomană ce domnea la nord de Dunăre în acel timp.

Gustul popular pentru acest cult, explicabil prin mentalitatea medievală, prin covârşitoarea influenţă ideologică pe care o avea şi aici biserica, ne impune a semnala şi o altă trăsătură foarte pronunţată a Europei răsăritene, atât a celei slave cât şi a celei greco-bizantine în evul mediu. Este vorba de nivelul general „folcloric" – în limitele, se înţelege, ale unei creaţii cu caracter cultural efectiv – al unei bune părţi din civilizaţia de aici, nivel încă prea puţin investigat într-o viziune de ansamblu de istorie culturală. Dacă în Bizanţ, o dată cu criza secolelor VIII şi IX, un asemenea nivel devine evident – îl întâlnim, de pildă, în lumea monahală iconodulă din Capadocia, opusă iconoclastiei aulice, apoi în aşezările monastice rupestre din Crimeea şi din Caucaz, din Dobrogea şi din Italia de sud, cu o artă uneori arhaică, dar plină de pitoresc –, pentru restul lumii est-europene o atare perspectivă a istoricului este

justificată din nou de unele surse protoistorice şi premedievale ale civilizaţiei de aici.

Tradiţiile folclorice slave precreştine – cu idoli de lemn sau de piatră înfăţişând divinităţi ale panteonului slav (Perun, Volos, Svarog), cu cultul soarelui sau al calului, cu preferinţa pentru o anume cromatică regăsită, de pildă, până în arta populară rusă sau bulgară – s-au întâlnit, în secolele IX-XI, cu înflorirea unei literaturi liturgice, în limbă vernaculară, în speţă în vechea slavă încă nediferenţiată până către secolul al XII-lea în Moravia şi în Boemia, în Croaţia, în Bulgaria, în Rusia, ceea ce a facilitat înflorirea unei culturi la nivel popular pe care Occidentul latin nu o cunoştea încă. Acest proces în care au fost prezente şi toleranţa – foarte realistă din punct de vedere politic şi cultural, dar şi foarte relativă în plan teoretic – a misionarismului bizantin faţă de limbile vernaculare, neaderarea Bizanţului secolului al IX-lea la aşa-numita „erezie trilingvă” (conform căreia doar ebraica, greaca şi latina puteau avea calitatea de limbi liturgice) şi înflorirea unei literaturi slave chirilo-metodiene de mare prospeţime şi valoare literară (secolele IX-X) întemeiate pe dialectul slav din părţile oraşului balcanic bilingv ce era Salonicul sau apariţia celor două alfabete slave având la bază minuscula şi unciala greacă – mai complexa scriere glagolitică şi mai simpla, dar foarte răspândita, scriere chirilică – a dus, dincolo de teoria medievală a caracterului „revelat”, superior, al literaturii slave, la o realitate culturală de mare însemnătate; o realitate exprimată în crearea unor legături, a unor drumuri de difuziune a manuscriselor slave din secolele IX, X şi XI, între Europa centrală şi est-centrală pe de o parte şi Peninsula Balcanică (Croaţia) pe de alta, între aceasta din urmă şi Rusia (între Kiev şi Bulgaria), în înflorirea celor două şcoli „literare” slave mai importante: cea dintâi, în prima jumătate a secolului al X-lea, la Preslav, constând în adaptări slave după operele bizantine (cazul

„Şestodnev” ului lui Ioan Exarhul) sau în apologii ale literelor slave (Constantin din Preslav sau anonimul călugăr supranumit Hrabr), cea de a doua, în secolele XI şi XII la Kiev, cu opere ce împleteau limba vorbită cu aceea de cultură şi în centrul cărora stă conştiinţa însemnătăţii creştinării ruşilor (panegiricul mitropolitului Ilarion pentru cneazul Vladimir, „Cronica veche rusă” cu feluritele sale redacţii) sau cu aşa-numitele „bâline” celebrând eroi ai apărării Rusiei împotriva năvălitorilor păgâni (Ilia Muromeţ, Dobrinea Nikitici, Alioşa Popovici).

Acelaşi nivel folcloric, cu întrepătrunderi în sfera culturii feudale, în artă, în viaţa spirituală, în literatură, va fi regăsit în lumea slavă ca şi în aceea bizantină, ilustrat de mult discutaţii „stećci” din Bosnia secolelor XIII-XV – exemplare de sculptură funerară cu simboluri şi reprezentări geometrice şi animaliere, cosmogonice, heraldice, cinegetice, coregrafice –, de gustul pentru cărţile populare („Varlaam şi Ioasaf”, romanul lui Alexandru după Pseudo-Callistheues, „Fiziologul”*, „*Digenis Akritas”*),* pentru scrierile apocrife cu conţinut apocaliptic, eschatologie, mult citite în medii eretice pauliciene şi bogomile, în Bulgaria secolelor X-XI, ajunse în Rusia secolului XII („Cartea lui Enoch”, „Apocalipsul lui Baruh”, „Viziunea lui Isaia”, cu analogii în Occidentul european unde asemenea scrieri erau mult preţuite în secolele dinaintea lui Dante încă) – sau pentru încercările de istorie universală de la facerea lumii, aşa-numitele cronografe, cu prototipuri greceşti traduse în slavă în Bulgaria şi în Rusia secolelor X-XII, precum cele datorate bizantinilor Ioan Malalas şi Georgios Hamartolos, apreciate încă, la nivel „folcloric” – dar în sfera creaţiei culte, se înţelege – în Sud-Estul european al epocii premoderne (în ţările române, de pildă).

Cu toate elementele specifice fiecăreia dintre cele două subzone ale Europei răsăritene şi fiecăreia dintre regiunile ce le compuneau la începutul evului mediu, se poate afirma

că Imperiul bizantin a conferit până către sfârşitul secolului al XII-lea – mai exact spus în timpul maximei extensiuni teritoriale a Bizanţului sub bazileii din dinastiile macedoneană şi comnenă – o certă unitate acestei jumătăţi a continentului. Expansiunea culturală bizantină prin centrul de difuziune care era Constanti-nopolul se făcuse până în cele mai îndepărtate provincii şi dincolo de frontierele imperiale ajungând, în sfera artei sau în aceea ecleziastică, până în Gotland şi în Rusia septentrională, până în Ungaria de sud şi în Transilvania, până în Caucaz, în Italia şi în Franţa meridională. Către 1200 însă, multiplii factori sociali, politici şi economici asupra cărora nu este locul a insista aici şi a căror rezultantă avea să fie, în primii ani ai secolului al XIII-lea, temporara dezmembrare a imperiului, au dus la o anume solidaritate provincială a forţelor centrifuge faţă de Constantinopol, la conturarea unor şcoli regionale în materie de artă (cazul Macedoniei la sfârşitul secolului al XII-lea), ca un preludiu imediat al naşterii acelor „şcoli naţionale” – evident, cu evaluarea nuanţată a termenului în parametrii medievali – care în secolul XIII vor caracteriza peisajul civilizaţiei est-europene, lipsite acum de un punct central şi unificator precum capitala Bizanţului.

Deosebite întrucâtva sub aspect doctrinar şi religios încă din secolele IV-V, mult diferite în acest din urmă domeniu în secolul al IX-lea, dar tolerante reciproc până la „marea schismă” şi la începutul cruciadelor în secolul XI, Occidentul latin şi Orientul bizantin aveau să ajungă la înfruntarea decisivă de la începutul secolului XIII, secol care, pe plan politic, a însemnat începutul unei ofensive catolice împotriva ortodoxiei la cele două margini, de miază-noapte şi de miază-zi, ale Europei răsăritene, în ţinuturile baltice şi la Bosfor – iar între ele, la Dunărea de Jos, în Rusia haliciană şi în Balcani –, ca şi apariţia de noi state aici, imperiul latin de Constantinopol, imperiul bizantin de la Niceea,

suveranităţile bizantine şi slave din Sudestul european (Epir, Bulgaria, Serbia); ca un reflex, pe planul culturii aceasta a dus nu numai la ştiuta conturare a „şcolilor naţionale” bulgară, sârbească sau rusească, ci şi la o netă separare „stilistică” între cele două părţi ale Europei, unde triumful stilului gotic şi cel al stilului paleolog nu mai lăsa prea mult loc unor aspecte comune Apusului şi Răsăritului, aspecte întâlnite în epoca anterioară (este vorba de certele apropieri între arta carolingiană sau preromanică şi arta bizantină în secolele IX-XI sau între stilizarea şi elansarea comnenă şi elemente stilistice ale romanicului şi goticului timpuriu).

La această separare între Orient şi Occident, în acelaşi crucial secol XIII, aveau să contribuie şi cuceririle mongole de la mijlocul veacului – prelungite ca efect şi stăpânire, în unele zone ale Balcanilor, la Dunărea de Jos şi în Rusia până dincolo de 1300 –, care, în ciuda asigurării unor contacte susţinute, comerciale şi chiar confesionale, între Europa şi Asia, a circulaţiei unor meşteri occidentali până în Karakorum şi a unor monede indiene până în Moldova secolului al XIV-lea, a constituit o stavilă însemnată în calea dezvoltării politice şi culturale a Europei răsăritene. Rămasă însă în contacte strânse cu Occidentul catolic la toate hotarele sale cu acesta – în Dalmaţia, unde plastica italiană romanică şi-a pus o amprentă decisivă asupra monumentelor din Trogir, Kotor, Split şi Dubrovnik până în secolul al XIV-lea, în zona pontică, în aceea egeeană şi a Mediteranei orientale, unde îndeosebi neguţătorii, seniorii şi clericii veneţieni şi genovezi au întreţinut, o dată cu secolul al XIII-lea, din Crimeea până în Dobrogea şi până în arhipeleagul grecesc, un climat de cultură sincretică, occidentalo-bizantină, în Transilvania ctitoriilor cneziale româneşti şi în părţile polono-baltice în secolele XIII-XIV sau la Novgorod în secolele XIV-XV –, Europa răsăriteană va cunoaşte acum, la nivelul politicii şi al ideologiei, la cel al

creaţiei literar-artisitice din secolele XIII şi XIV, o suită de „autonomizări” şi „independenţe” traduse în câteva creaţii statale proprii: al doilea „ţarat” bulgar, cel al Asenizilor, statul sârbesc, cnezatul Moscovei – toate acestea trei prevalându-se şi de o „descendenţă” locală, în spiritul unei autentice „translatio” mediavale, din primul stat bulgar, din regatul Diocleei sau din cnezatele Kievului şi Vladimirului –, iar în spaţiul românesc voevodatul autonom al Transilvaniei şi cele două ţări româneşti extracarpatice, Moldova şi Muntenia, ce profitau fie de criza traversată de Bizanţ la începutul secolului al XIII-lea, fie de aceea a regatului arpadian al Ungariei şi a Hoardei de Aur către sfârşitul aceluiaşi veac. De asemenea, secolul al XIII-lea este cel în care criza ce a provocat dezmembrarea Bizanţului şi pierderea temporară a capitalei imperiului în favoarea „latinilor” a constituit începutul unui autentic patriotism grec ortodox care stă la baza „marii idei” etnice („Mégali Idéa”) a iluminismului modern; încă din prima jumătate a secolului al XIII-lea, în epoca imperiului din „Noua Romă” care era Niceea, termenii de *Ελλας, Ελλην* şi *Γραικός* sunt tot mai frecvenţi, se dezvoltă gustul pentru antichitatea greacă şi romană – evocate, între altele, de împăratul Theodor II Lascaris pe ruinele Pergamului sau de mitropolitul Atenei, Mihail Choniates în faţa Parthenonului –, ecourile acestei atmosfere de emulaţie antichizantă, cu raţiuni politice precise ce opuneau marea tradiţie greco-romană a Bizanţului „barbariei” occidentale, regăsindu-se şi în pictura murală şi de manuscrise din secolul XIII, acestea din urmă inspirate, indirect, din cele romano-bizantine.

Avea să fie dat ultimelor două secole de istorie bizantină, al XIV-lea şi al XV-lea – atunci când „elenismul” bizantin, a cărui redeşteptare avea premize în epoca anterioară, înregistra culmea afirmării sale ca o echivalenţă a unei epoci de „renaştere”, de *άναβίωσις*, dar şi de contradicţii, de iminentă prăbuşire a imperiului şi a culturii sale

simbolizate acum de un Gemisthos Plethon, umanistul de la Mistra – să reprezinte şi epoca unei anume certe uniformizări culturale la nivelul său superior. Ne aflăm de fapt înaintea unei „maniere” culturale, a unei „standardizări” în iconografie şi în literatură, realizările cele mai notabile ale timpului, deopotrivă cu cele de serie, stând la temeiul creaţiei culturale postbizantine ce prelua principalele câştiguri ale epocii paleologe.

După sporirea de genuri literare şi de teme iconografice din secolul XIII, cultura bizantină paleologă va atinge punctul cel mai de sus al evoluţiei sale către primele decenii ale secolului al XIV-lea, prin istorici ca Pachymeres, prin personalităţi politico-culturale ca Metochites, prin pictura şi mozaicurile unor ctitorii din cele două mai însemnate centre culturale ale imperiului, precum biserica mănăstirii Chora din Constantinopol (azi Kahrié Djami) şi cea a Sf. Apostoli din Salonic. Eleganţa căutată, rafinamentul coloristic, naraţia cuprinsă în limitele unor frize dominate de dinamismul formelor, gustul pentru apocrif ca şi neliniştea eschatologică, enciclopedismul ca şi melancolia unui sfârşit de „ciclu cultural” sunt specifice acum stilului constantinopolitan a cărui înrâurire covârşitoare avea să atingă, într-a doua jumătate a secolului al XIV-lea şi la începutul celui de-al XV-lea, Argeşul voievozilor munteni şi Moscova marilor cneji; în acelaşi timp, arhitectura bizantină finală va avea drept trăsături comune pitorescul, gustul pentru asimetrie, pentru mişcarea şi pentru policromia paramentelor, ilustrate de monumente din Constantinopol şi din Bulgaria pontică (Mesembria), din Macedonia şi de pe valea Moravei, ultima dintre trăsăturile amintite având aproape un caracter „internaţional” în epocă, regăsind-o până în arta islamică şi în aceea a goticului „de cărămidă” din spaţiul polono-baltic.

Am folosit termenul de „internaţional” tocmai pentru a sublinia, dincolo de fireştile trăsături „naţionale” de care s-a

vorbit undeva mai sus, ideea unei largi unităţi culturale a secolelor XIV-XV în aria bizantină, în întreaga Europă orientală, unitate pe care cucerirea otomană, prin determinarea unor statute politice şi culturale diferite, la sud şi la nord de Dunăre, o va spulbera. Este vorba de „internaţionalismul" medieval târziu al Europei răsăritene – comparabil ca fenomen şi perfect contemporan ca epocă cu ceea ce era în Occidentul european „goticul internaţional" aristocratic şi aulic –, manifest, de altminteri, în cele două subzone, cea sud-est europeană şi cea rusească, la nivelul unei elite culturale bizantine şi slave, într-o epocă de criză şi de „manieră" a civilizaţiei de aici. S-a vorbit, în această perspectivă, de un „internaţionalism monahal", de un „ascetism internaţional", de o „Internaţională isihastă" chiar (Alexandru Elian), al căror spirit e regăsit, deopotrivă, în literatură, în plastică, în speculaţia teologică.

Prăbuşirea unor state balcanice la sfârşitul secolului al XIV-lea – cel mai notabil fiind cazul Bulgariei – avea să determine şi pe plan cultural fenomenul emigraţiei sud-dunărene în ţările române şi în Rusia, purtând aici scriitori, oameni ai bisericii, manuscrise, stiluri artistice şi tradiţii politico-culturale ale ţinuturilor ocupate de turcii otomani. Ne aflăm în epoca în care, de pildă, psaltiri bulgare din secolul XIV – copiate după modele bizantine din secolul al XI-lea – ajung în Rusia influenţând texte similare de aici, în care înrâuriri ale picturii sârbeşti de pe valea Moravei se resimt la Kovalevo, în Nordul rusesc, către sfârşitul secolului al XIV-lea, în care pictori din Constantinopol lucrează la Novgorod şi la Moscova înainte şi după 1400, iar influenţe artistice bizantino-balcanice ajung până în sudul Poloniei şi în Lituania, în toate aceste cazuri legătura ariei sud-slave cu aceea slavă de răsărit sau de apus făcându-se şi prin mijlocirea ţinuturilor româneşti ce au participat, cu accente proprii, la „internaţionalismul" Europei răsăritene.

Un spor incontestabil în acest caracter unitar şi

internaţional al culturii Europei de răsărit în secolele XIV-XV l-a adus isihasmul, doctrină cu origini în mistica bizantină a secolelor X-XI, teoretizată mai apoi de un Grigore Palamas, traducând în concepte tradiţiile monahismului bizantin; într-un moment de multiplă criză politică şi spirituală a Bizanţului – ameninţat de turci, de războaie civile şi răscoale –, isihasmul palamit devenea doctrină oficială a ortodoxiei, opunându-se elenismului profan al cărturarilor şi al unor oameni politici din imperiul bizantin, apropiindu-se de sensibilitatea, de nivelul de receptare intelectuală al unei lumi străbătute de erezii, marcată de flageluri şi ameninţări de tot felul (trebuie menţionat, în acest context, că speculaţiile isihaste pe marginea „luminii necreate”, interesul pentru psihologia individuală, au avut notabile ecouri în arta est-europeană a timpului).

Difuziunea culturală isihastă la nivel balcanic – prin călătorii şi prin învăţătură doctrinară –, în Bulgaria, la Athos şi Constantinopol, în secolul al XIV-lea, de către un Grigore Sinaitul, un Teodosie din Târnovo şi, mai ales, de un Eftimie din Târnovo – acesta din urmă o figură de prim plan, patriarh bulgar şi reformator cultural prin campania sa de revizuire a traducerilor slave după originale greceşti şi de paseistă revenire la gramatica şi ortografia epocii chirilometodiene, prin opera sa hagiografică, prin corespondenţa sa particulară (între altele, cu întemeietorul monahismului românesc, balcanicul Nicodim) – constituie o primă etapă a acestui internaţionalism cultural, cantonat deocamdată la subzona sud-est europeană. Curând însă, secolul al XV-lea – prin cunoscute evenimente ce au dus la prăbuşirea ultimului despotat sârbesc, a statelor bizantine din Balcani şi a Bizanţului însuşi – avea să adauge şi subzona rusească în acest circuit, drumul unor cărturari balcanici ducând frecvent spre această parte a Europei orientale. Vom înregistra acum, în noul peisaj intelectual sud-est european, colaborarea unor oameni de cultură şi ai

bisericii, de origini diferite, în regiuni diferite, la o aceeaşi operă de salvgardare a tezaurului cultural bizantino-balcanic al epocii anterioare: bulgarul Constantin din Kostenec era activ în Serbia scriind, între altele, biografia unui despot de aici, bizantinul sârbizat Dimitrie Cantacuzino scria viaţa celui mai important sfânt bulgar, iar sârbul Pahomie pe aceea a unor sfinţi ruşi, în timp ce balcanicul Grigore Ţamblac, cel ce a adus manuscrise sud-slave în Rusia şi a fost cel mai fidel păstrător al tradiţiei culturale eftimiene, reprezenta prin întreaga-i carieră – stareţ la Dečani în Serbia, reprezentant al patriarhiei constantinopolitane în Moldova, mitropolit de Kiev şi de Moscova, participant la conciliul de la Konstanz – o figură într-adevăr internaţională a Europei de răsărit, comparabilă, prin călătorii şi prin cultură, acelor cosmopoliţi reprezentanţi ai civilizaţiei occidentale pe care Huizinga i-a evocat într-o carte până azi memorabilă. Şi pentru a spori cosmopolitismul acestui univers est-european trebuie amintit şi caracterul aulic, aristocratic, al picturii secolelor XIV-XV aşa cum este ştiut în părţile sud-est europene în cele trei arii de ultimă înflorire politică independentă – ţaratul de Târnovo, Serbia nord-estică şi despotatul Peloponezului –, o artă ilustrată la Ivanovo, la Manasija şi Kalenić, la Mistra (Pantanassa, Peribleptos), printr-un spirit antichizant de tradiţie elenistică, prin savant conţinut teologic, prin graţie, strălucire şi eleganţă curteană, toate aceste trăsături trimiţând, în cealaltă subzonă a Europei orientale, în Rusia, la opera plină de esenţializări, de umanitate şi mare fineţe, de suavitate melodică, a pictorului şi iconarului Andrei Rubliov, autor al unei „Troiţe” din cel de-al treilea deceniu al secolului al XV-lea, operă considerată printre cele de vârf ale artei europene de la sfârşitul evului mediu.

UMANISMUL, BAROCUL ŞI ILUMINISMUL (SECOLELE XVI-XVIII)

Cucerirea turcească a Peninsulei balcanice în cursul secolului al XV-lea ducând, spre deosebire de cazul peninsulei anatoliene, la o islamizare religioasă şi la o turcizare lingvistică cu caracter periferic doar, neesenţiale în ansamblul Sud-Estului european (cu enclave în Tracia, Macedonia, Tesalia, Bulgaria, Creta şi, mai ales, în Albania şi Bosnia) a determinat pe multiple căi şi preluarea unei foarte importante părţi a moştenirii bizantine de către noul Imperiu otoman (cel mai vizibil, poate, este această împrejurare în arta turcă, unde primul stil otoman propriu-zis, cel aşa-numit „de Brusa”, se afla în plină tradiţie bizantină, cele dintâi moschei din Constantinopolul devenit Stambulul turcesc fiind ridicate, până la începutul secolului al XVI-lea, tocmai în acest stil).

Trebuie adăugat faptul că începând cu mijlocul veacului al XV-lea – şi pentru aproape patru secole – înlocuirea bazileilor din Constantinopol prin sultanii din Stambul, a imperiului creştin ortodox prin acela, multinaţional, musulman al otomanilor – socotit de unii contemporani drept succesor legitim al celui dintâi – a însemnat pentru o parte a Europei răsăritene (ne referim la ţinuturile balcanice, cu iradieri dincolo de acestea) conturarea unei noi unităţi culturale purtând o puternică pecete orientalizantă, cu toate minusurile pe care le-a implicat constant autoritatea unei feudalităţi militare şi conservatoare precum aceea ce a dominat imperiul turcesc, în sfera structurilor politice, economice şi sociale: o asemenea, relativă, unitate de civilizaţie este recognoscibilă în Balcani, la nivel urban mai ales, din sfera obiceiurilor până în aceea a artizanatului, ea neexcluzând de fapt şi un anume spirit de toleranţă pe plan confesional, ceea ce explică parţial posibilitatea unor manifestări

cultural-religioase ale popoarelor supuse de-a lungul lungii epoci a Turcocraţiei (cazul cel mai notabil fiind cel al grecilor din capitala imperiului).

Din punctul de vedere al civilizaţiei Europei orientale la sfârşitul evului mediu şi la începutul epocii moderne, împrejurarea funda-mentală că ţările române nu au fost atinse de ocupaţia otomană, dezvoltându-se în limitele unei autonomii politice şi a unei independenţe culturale ce s-a manifestat în tot decursul epocii aşa-numite „postbizantine” (secolele XVIXVIII), că s-a menţinut situaţia de independenţă pe care au avut-o faţă de Sublima Poartă unele insule greceşti posesiuni ale Veneţiei şi, mai ales, marele cnezat al Moscovei – devenit Rusia ţarilor din secolele XVI-XVII, mai apoi Rusia imperială a secolului al XVIII-lea – a fost aceea care a determinat în chip hotărâtor întregul curs al dezvoltării literare, artistice şi ideologice în ceea ce Nicolae Iorga a numit, cu o expresie antologică, „Bizanţul după Bizanţ”, în preluarea tradiţiilor patronajului cultural bizantin, sârb şi bulgar al epocii medievale de către voievozii români de la Bucureşti şi Iaşi, de către negustorii greci din diaspora, de la Veneţia, şi nu în ultimul rând, chiar dacă mai târziu, de către ţarii moscoviţi.

După dramaticul moment al cuceririi turceşti a Constantinopolului în 1453, sigur cel mai însemnat eveniment al sfârşitului de ev mediu, cu ecouri în conştiinţa publică a Occidentului şi, mai ales, în Estul continentului (unde au circulat pe această temă versiuni balcanice ale unei scrieri ruseşti din secolele XV-XVI „Povest o Ţarigrade” atribuită lui Nestor Iskander, ca şi „Memoriile unui ienicer” ale lui Constantin din Ostrovica); după multiplele planuri de cruciadă concepute de umanişti apuseni, dar şi după unele izolate şi utopice proiecte de unire a Islamului cu creştinismul de felul celui datorat lui Gheorghe din Trapezunt la mijlocul secolului al XV-lea; după ficţiunile cavalereşti occidentale cu caracter cruciat privind călătorii

„en Honguerie et en Turquie”, singurele acţiuni antiturceşti efective s-au datorat, în secolul căderii Constantinopolului, unor conducători români: este vorba de voievodul Transilvaniei devenit regent al Ungariei, românul Iancu de Hunedoara, de voievodul Ţării Româneşti Vlad Ţepeş – din care literatura medievală şi modernă apuseană a voit a face un celebru personaj, Dracula –, în sfârşit, de voievodul Moldovei Ştefan cel Mare, cel care, ca un simbolic continuator ideologic al operei bizantine a bazileilor, punea să fie înfăţişat, într-o frescă de la biserica din Pătrăuţi, în 1487, un episod semnificativ din legenda primului împărat creştin Constantin cel Mare – patron de cruciadă pretutindeni în Europa medievală – şi punea să fie copiat în zbornice de la Putna „Panegiricul” aceluiaşi Constantin cel Mare, scris cu un veac înainte, la sud de Dunăre, de către Eftimie din Târnovo.

Rezistenţa antiotomană avea să fie pe planul civilizaţiei, ca şi pe cel al politicii, un leit-motiv al secolelor XVI şi XVII atât în ţările române, cât şi în unele regiuni balcanice cu un statut asemănător – este vorba de sfera adriatică şi în primul rând de Raguza –, în cultura medievală finală din Moldova şi Ţara Românească, ca şi în aceea a Renaşterii dalmatine. Reprezentarea duşmanilor islamici – turci şi tătari (alături şi de alţi neortodocşi, armeni, evrei, „latini”, cărora în Rusia şi Ucraina aveau să li se adauge alte categorii confesionale şi etnice) – în scena „Judecăţii de apoi”, în pictura exterioară a Moldovei epocii lui Petru Rareş şi a urmaşilor săi imediaţi – la Voroneţ, în 1547 – sau aceea, cu câţiva ani mai devreme, pe lespedea sa funerară de la Curtea de Argeş, a însuşi voievodului muntean Radu de la Afumaţi, în luptă împotriva „agareenilor”; ecourile capaniilor antiotomane, cu răsunet balcanic şi european, ale primului realizator al unităţii politice româneşti, Mihai

Viteazul, la sfârşitul extrem al secolului al XVI-lea, în diferite cronici, cea a românului Teodosie Rudeanu, cea a silezianului Balthasar Walter, cea a grecului Stavrinos; scrierile unor eminenţi reprezentanţi ai literelor din Croaţia şi Dalmaţia – „Rugăciunea" împotriva turcilor şi epopeea antiotomană „Judita" a lui Marko Marulić din Split în secolul al XVI-lea sau poemul epic „Osman" al poetului raguzan Ivan Gundulić la începutul secolului al XVII-lea – sunt doar câteva exemple ale culturii militante, în haină plastică sau literară, încă medievală sau deja renanscentistă, ale unui interes constant pentru lupta de câştigare a independenţei, pentru istorie şi pentru patrie al contemporanilor cei mai luminaţi, aceste năzuinţe devenind o componentă de civilizaţie modernă, îndeosebi în Sud-Estul european, în condiţiile permanentei înfruntări, făţişe sau indirecte, cu duşmanul politic de alt neam, de altă credinţă, de altă tradiţie culturală.

Alături de afirmarea unei independenţe politice şi culturale sud-est europene înaintea ofensivei Islamului, un alt fenomen specific epocii va fi cel al preluării moştenirii imperiului bizantin de către suveranii singurelor state nesubjugate de Semilună în Răsăritul european: domnii români şi marii cneji, mai apoi ţarii ruşi. În ceea ce îi priveşte pe aceştia din urmă – promotori ai centralizării statale în jurul Moscovei, principalul centru politic al Rusiei de nord-est, o dată cu Ivan al III-lea, Vasile al III-lea şi Ivan al IV-lea –, trebuie spus că sfârşitul secolului al XV-lea şi începutul celui de-al XVI-lea este momentul istoric în care prinde contur definitiv cunoscuta teză ideologică ce echivala Moscova cu cea de „a treia Romă". Având un caracter ecleziastic accentuat, cu rădăcini mai vechi în ruptura dintre biserica rusească şi cea din Constantinopol, în epoca conciliului de la Florenţa-Ferrara, în prima parte a secolului al XV-lea, această idee cu adânci nuanţe teocratice şi „mesianice" apare limpede exprimată, între

altele, în 1492 când pentru mitropolitul rus Zosima, marele cneaz Ivan al III-lea – suveran ce se socotea egal cu monarhii europeni cu care intrase în legătură, prin Germania şi prin Italia mai ales, ca şi prin căsătoria-i cu o descendentă a Paleologilor, crescută în preajma Sf. Scaun – era un „nou Constantin”; două decenii mai târziu, în 1511, o celebră scrisoare a călugărului Filotei de la mănăstirea Eleazar din Pskov afirmă răspicat că „a treia Romă” de pe râul Moscova este moştenitoarea definitivă a celorlalte două, de pe Tibru şi de pe Bosfor, doctrină ce explică unele împrejurări ale evului mediu final rusesc. Ea ajută să se înţeleagă mai bine atât sensul proclamării ca „ţar” – aşadar, „caesar” –, în 1547, a lui Ivan al IV-lea – în contextul unei politici absolutiste binecunoscute al cărei doctrinar a fost un Ivan Peresvetov, ce oferea drept model stăpânului său pe voievodul Moldovei Petru Rareş –, cât şi apelul rusesc la tradiţiile culturale bizantine – vădit, între altele, în aducerea în Rusia a lui Maxim Aghioritul, traducător de cărţi greceşti şi campion al ideii de cruciadă împotriva turcilor – sau la formele exterioare ale „suveranităţii” din Bizanţ (avem în minte însemnele puterii cârmuitorilor ruşi din secolele XV-XVII, anume „sphaira” bizantină echivalentă cu „globus” ul occidental). Încununarea acestei politici de continuare a tradiţiilor Bizanţului defunct avea să fie crearea, în 1589, a patriarhatului Moscovei – al cincilea şi ultimul în succesiunea medievală a patriarhatelor Orientului –, cu un rol decisiv pe plan cultural şi politic în tot cursul secolului al XVII-lea.

Treptata deschidere a Rusiei către Apus în secolele XVIXVII – navigatori englezi, călători germani şi danezi, suedezi şi olandezi ajung la ţărmurile septentrionale ale Rusiei, îi străbat întinderile mergând către „Tartaria” (Siberia), descriu pe larg aceste ţinuturi, obiceiurile, oamenii şi monumentele lor (Sigismund von Herbestein şi

Adam Oelschläger zis Olearius sunt cei mai cunoscuţi dintr-un lung şir de asemenea autori) –, apariţia unor colonii străine la Moscova, ca şi începutul propriu-zis al occidentalizării culturale sub primii Romanovi aveau loc în condiţiile unor înfruntări politice şi militare cu unii vecini apuseni şi, mai ales, ale unor ciocniri confesionale dintre ortodoxia rusească şi catolicismul polon, biserica determinând în fapt, mai mult chiar decât în alte părţi ale Europei răsăritene, întreaga dezvoltare intelectuală a Rusiei de după 1600. Faptul a fost deosebit de evident în prima jumătate a secolului al XVII-lea, atunci când patriarh moscovit era Filaret, tatăl ţarului Mihail Feodorovici, şi când mitropolit de Kiev era vlăstarul unei familii voievodale româneşti, Petru Movilă, creator al unei academii teologice, după model occidental, cu care a avut contacte generaţia celor ce vor fi elemente de bază în vasta reformă politică, socială şi intelectuală a Rusiei din timpul lui Petru cel Mare. Nu mai puţin, rolul fundamental al instituţiei ecleziastice în Rusia secolului al XVII-lea a fost limpede vădit atunci când, în timpul patriarhului Nikon, iniţiativa de revizuire a textelor slave de cult după originale greceşti a dus la vestita mişcare a „Raskol” ului, începută în anii ’60 ai amintitului veac, sub conducerea protopopului Avakum, expresie a unei reacţii autohtone cu rădăcini în ascetismul medieval rusesc al secolelor anterioare (consunând, de asemenea, cu unele forme de angoasă ale crizei intelectuale europene contemporane din Occident, de felul jansenis-mului francez şi al pietismului german), la nivelul unui cler ţărănesc puţin instruit şi opus inovaţiilor culturale, cu motivaţii ideologice şi istorice reluate, pe alocuri, de slavofilismul secolului trecut.

Sfârşitul veacului al XV-lea şi începutul celui de-al XVI-lea au însemnat pentru întreaga Europă răsăriteană momentul unor legături susţinute cu Occidentul german al goticului final şi cu acela al Renaşterii italiene. Aceste legături au

contribuit substanţial la conturarea unui „umanism aulic” est-european, superficial dar strălucitor, echivalent al unor forme plastice renascentiste înnoitoare şi exuberante, dar cantonate strict la sfera morfologicului şi a decorativului, fără aderenţe la nivelul structurilor din câmpul artelor vizuale.

Găsindu-şi premizele într-un anume umanism latin al secolelor XIV-XV, cu caracter internaţional, din Europa central-răsăriteană, cu ecouri în Balcani (Polonia, Ungaria, Croaţia, Dalmaţia), această nouă realitate culturală est-europeană, întreţinută de contacte cu principalele centre umaniste şi renascentiste ale Occidentului, s-a manifestat diferit şi în funcţie de structurile sociale pe care le angrena: lumea urbană a Poloniei, de pildă, s-a orientat precumpănitor către oraşele Germaniei şi ale Ţărilor de Jos, de la disciplinele universitare până la arhitectură şi sculptură (în acest context, de pildă, poate fi înţeleasă atenţia acordată, în universitatea cracoviană, nominalismului filosofic, astronomiei şi matematicii, sau poate fi înţeleasă, tot pentru Cracovia, creaţia plastică a unui Veit Stoss), în timp ce lumea seniorială şi cea a curţilor regale sau episcopale din Ungaria şi Polonia, mai departe chiar, din Balcani şi din Rusia, s-a îndreptat vădit către sursele italiene. Din Italia vor veni în regatul ungar, în secolul al XV-lea, înalţi ierarhi protectori ai culturii, la Veszprém, Kalocsa şi Oradea (Branda Castiglione, Giovanni da Buondelmonte, Andrea Scolari); tot de aici vor veni, în vremea mecenatului cultural remarcabil al lui Matei Corvin şi al Beatricei de Aragon, cronicari precum Antonio Bonfini sau artişti ce-au lucrat la Buda şi Visegrad, la Esztergom şi Pécs, iar în Polonia Iagellonilor, la sfârşitul secolului al XV-lea şi în prima parte a celui următor, umanişti ca Filippo Buonaccorsi, sculptori şi arhitecţi ca Franciscus Fiorentinus şi Bartolomeo Berecci. Pe de altă parte, sub influenţa precumpănitoare a Italiei, vor fi construite în primele

decenii de după 1500 monumentele reprezentative ale noii epoci care au fost capelele Bakócz din Esztergom, Lázó din Alba Iulia şi cea a regelui Sigismund I din Cracovia; în legături strânse cu Italia, cu universităţile şi cu literatura acesteia vor sta – chiar dacă exprimând de fiecare dată nivelul cultural înalt, doctrine şi idealuri ale Europei de răsărit – oameni de ştiinţă precum Copernic, poeţi ca Jan Kochanowski, oameni de stat ca Jan Zamoyski – cel care a conceput unul dintre puţinele „oraşe-ideale” ale continentului, de puternică amprentă plastică şi ideologică renascentistă, la Zamość (Polonia meridională) –, cronicari ca János Thuróczy sau teoreticieni ai statului, ai toleranţei confesionale şi ai egalităţii oamenilor ca Andrzej Frycz-Modrzewski (Modrevius), aceştia doi din urmă reprezentând în grade diferite o anume vârstă a înfloririi culturii şi mentalităţii nobiliare din Europa central-răsăriteană la sfârşitul evului mediu şi la începutul epocii moderne.

Trebuie adăugate acestei atmosfere de Renaştere apuseană transpusă în răsăritul Europei realităţile secolelor XV-XVI din extrema sudică a vastei regiuni pe care o discutăm, anume din Creta, unde sunt înregistrate în artele plastice, dar mai ales în literatură, forme şi conţinuturi de Renaştere italiană, firesc ajunse aici prin intermediul Veneţiei (exemplare sunt scrierile lui Marinos Falieros, Giorgios Kortatzis şi ale lui Kornaros cu al său „Erotocritos” menit unei lungi cariere sud-est europene), ca şi din Dalmaţia, unde oraşe ca Trogir sau Dubrovnik erau autentice nuclee de cultură umanistă şi de unde porneau către Italia nu puţini creatori rămaşi în istoria artei peninsulare cu indicarea calităţii lor etnice sud-slave (Francesco Laurana „il Schiavone”, Juraj Culinović sau Giorgio „Schiavone”, Andreja Medulić sau Andrea „Schiavone”). Această din urmă împrejurare ne atrage atenţia şi asupra importantului contigent de umanişti şi artişti de origine sud-est europeană activi în Renaşterea

Europei est-centrale şi occidentale, îndeosebi în cadrul regatului ungar dinainte şi de după dezastrul de la Mohács: un János Vitéz – croat din Sredna, întemeietor la Bratislava al unei „academii” la sfârşitul secolului al XV-lea –, un Iannus Pannonius – croatul Ivan Česmički, poet de nuanţă ovidiană, legat de umaniştii italieni, ajuns episcop de Pécs –, un Giovanni Dalmata – de fapt sculptorul din Trogir Ivan Duknović –, în sfârşit, un Nicolaus Olahus, umanistul de origine română, corespondentul extrem de învăţat al lui Erasmus din Rotterdam, ajuns arhiepiscop primat al Ungariei, ce a scris despre originea latină şi despre unitatea neamului său de la Carpaţi şi Dunăre.

Receptarea morfologic-decorativă a Renaşterii italiene în Europa est-centrală şi răsăriteană a secolelor XV-XVI constituie ea singură un capitol de cel mai mare interes în istoria culturii acestor părţi de lume. Coexistenţa unor forme italiene toscane, foarte pure şi „moderne” şi a unor forme lombarde, mai decorative şi mai tributare tradiţiei medievale, într-unul şi acelaşi monument – este cazul amintitei capele transilvane de la Alba Iulia, la începutul secolului al XVI-lea –, ca şi prelucrarea locală a unor forme şi procedee italiene – cazul mormântului florentin cu nişă în Polonia sau cel al curţii cu arcade în Moravia – stau mărturie pentru spiritul selectiv şi creator al culturii din această zonă a continentului. În această perspectivă, cazul cel mai elocvent însă rămâne, cu siguranţă, cel rusesc, unde formele nord-italiene, cele ale arhitecturii din Milano şi Bologna îndeosebi, vor determina înainte şi după 1500 ridicarea unui Kremlin moscovit „italico more”, adăpostind biserici şi palate cu forme şi detalii exterioare tributare repertoriului decorativ al Renaşterii, dar cu structuri specifice şi tradiţionale venind din evul mediu rusesc: aşa sunt fortificaţiile aceluiaşi Kremlin şi „palatul cu faţete” datorate lui Pietro Antonio Solari şi Marco Ruffo, biserica Arhanghelilor construită de Alevisio Novi – recent identificat

cu Alvise Lamberti da Montagnana –, dar mai ales biserica Adormirii înălţată de Aristotele Fioravanti, copiind fidel la cererea expresă a marelui cneaz al Moscovei şi din raţiuni politico-ideologice clare, monumentul cu acelaşi hram, anterior cu trei secole, din vechea capitală rusească de la Vladimir.

Într-o epocă de triumf a decorativului, de gust pentru culoare, pentru dinamica cromatică şi arhitectonică a faţadelor – ca un semn de înnoire, poate, de „renaştere" în spirit local, pentru care ne par a sta mărturie şi celebrele faţade integral pictate în prima jumătate a secolului al XVI-lea ale monumentelor de cult din nordul Moldovei (Humor, Moldoviţa, Arbore, Voroneţ), ca un indiciu al esteticii timpului, al spiritului livresc, al exploziei narativului biblic şi istoric, cu paralele în „literatura" istorică din aceeaşi Moldovă, datorată unor cronicari-călugări precum Macarie sau Azarie –, alături de componenta occidentală, renascentist italiană, Europa de răsărit va cunoaşte de-a lungul secolului al XVI-lea şi prezenţa elementului artistic oriental islamic. Legăturile felurite şi directe cu imperiul otoman aflat în culmea expansiunii sale sub Soliman Magnificul vor face ca detalii decorative cioplite în marmură sau pictate pe faianţa parietală a unor moschei – precum cele din Edirne sau din Stambul – să fie regăsite în monumente muntene de la începutul aceluiaşi veac, datorate voievozilor patroni de cultură Radu cel Mare şi Neagoe Basarab, înălţate la Dealu şi la Curtea de Argeş. În acelaşi timp unele exotisme compoziţionale, culorile tranşante, arcurile polilobate şi acoperişurile în bulb ale unor monumente din şcoala moscovită a epocii lui Ivan al IV-lea (Kolomenskoe, biserica Vasili Blajenâi de lângă reşedinţa ţarului) trimit spre Orientul persan, către care tocmai acum se deschideau drumurile Rusiei pe Volga, prin cuceririle hanatelor tătăreşti de la Kazan şi Astrahan, evenimente pe care asemenea edificii le comemorau.

Un semn înnoitor pe planul culturii avea să fie, în secolele XV-XVI, triumful definitiv în Europa de est şi est-centrală a limbilor vernaculare – acolo unde împrejurări ţinând de sfera ecleziastică şi de prestigiul unor limbi „sacre”, liturgice, impuseseră dominaţia medievală a latinei sau a slavei –, triumf mărturisit în doctrina autenticei „devotio moderna” din Cehia hussită, în poezia poloneză a unui Kochanowski, în cronicile şi traducerile maghiare ale Bibliei (Gaspar Heltai, Gaspar Károlyi), în răspândirea unor texte cu caracter laic şi bisericesc în limba română (primul asemenea text cunoscut, datând din 1521, şi fiind o scrisoare privitoare la înaintarea turcească, trimisă de către un locuitor al Ţării Româneşti unui conducător sas din Transilvania). De asemenea, un semn al noului l-a constituit în aceeaşi epocă în Sud-Estul Europei răspândirea tiparului, îndeobşte prin intermediul Veneţiei unde era imprimată în 1476, pentru grecii din diaspora, prima carte grecească; tot prin intermediul Veneţiei – cu elemente grafice ale tiparului de aici – era tipărită în 1494, la Cetinje, prima carte sârbească (în prima jumătate a secolului al XVI-lea, iarăşi al Veneţia, avea să fie activ tipograful sârb Božidar Vuković) şi, prin filieră veneto-balcanică, avea să ajungă şi să lucreze în Ţara Românească, la începutul secolului al XVI-lea, Macarie din Muntenegru, cel ce va realiza în anii 1508-1512 primele cărţi tipărite în spaţiul românesc, deschizând seria unei bogate producţii de carte imprimată în limbile slavonă şi română la Târgovişte, Sibiu şi Braşov.

Şi iarăşi sub semnul înnoirilor culturale est-europene trebuie să aşezăm contactele acestei părţi a continentului cu Reforma apuseană şi cu tot ce a însemnat aceasta – la nivelul ideologiei, al mentalităţii, al literaturii – de-a lungul secolului al XVI-lea, prin diferitele sale orientări, curente şi confesiuni. Polonia, Ungaria şi Transilvania în mod direct, cu mult mai sporadic Ucraina, Lituania şi Moldova (episodul domniei lui Iacob Heraclid Despotul) au înregistrat

asemenea contacte cu acest vast fenomen de adânci prefaceri ale structurilor intelectuale europene, mergând de la triumful definitiv al limbilor „naţionale” la accentuarea unui anume tip de individualism modern; fenomen ale cărui ecouri vor atinge în prima parte a secolului al XVII-lea încă, Marea Biserică constantinopolitană în vremea păstoririi lui Chiril Lucaris, provocând atât reacţia bisericii ortodoxe, cât şi activitatea de prozelitism catolic a iezuiţilor în întreaga Europă est-centrală şi într-o parte a Europei răsăritene ortodoxe, mai ales după 1600, ducând la cele câteva cunoscute „uniri” cu Roma, în regatul polono-lituan, în Croaţia, în Transilvania.

Este ştiută destul de bine astăzi evoluţia procesului atragerii la protestantism, în Europa est-centrală şi orientală, a unor pături ale nobilimii – în Polonia, Ungaria şi Transilvania – şi a orăşenimii bogate din marile centre urbane, de la Gdańsk, Cracovia şi Lublin la Sibiu, Braşov şi Cluj (elementul patrician săsesc fiind îndeobşte atras de luteranism, cel nobiliar maghiar de calvinism al cărui celebru sprijinitor va fi, la începutul secolului al XVII-lea, însuşi principele Transilvaniei Gabriel Bethlen, cel ce avea să plănuiască şi crearea aici a unui „regat al Daciei” prin unirea ţărilor locuite de români). Nu mai puţin, se ştie că pentru întreaga Europă protestantă au devenit, într-a doua jumătate a secolului al XVI-lea, un adevărat model de toleranţă confesională atmosfera din Polonia în vremea „consensului de la Sandomir” (1570) şi aceea din Transilvania celor patru „religii recepte”, după cum este cunoscută înflorirea în aceste două arii culturale a unor forme extreme – din punct de vedere social şi doctrinar – ale protestantismului, precum anabaptismul sau precum antitrinitarismul aşa-numiţilor „Fraţi Polonezi” şi cel oficializat în timpul domniei principelui ardelean Ioan Sigismund, care stă la originile îndepărtate ale bisericilor unitariene anglo-saxone din epoca modernă.

În condiţiile legăturilor tot mai frecvente cu Apusul, dar mai ales ale unei dezvoltări culturale independente, fără forme de cucerire şi imixtiune otomană de felul celor de la sud de Dunăre, umanismul românesc al celor două secole ce aveau să vină a cultivat, sub învelişul unui autentic raţionalism ortodox, al unui civism militant, pătruns deopotrivă de istorism, de enciclopedism şi de spirit critic, cele două idei majore, a unităţii nemului şi a originii sale latine, cartea tipărită şi şcolile contribuind tot mai mult la adâncile prefaceri săvârşite aici la nivelul mentalităţii colective. Umanismul românesc al secolului al XVII-lea şi al începutului celui de-al XVIII-lea, nedesprins complet încă de lumea medievală, avea să fie atent cu precădere – este o trăsătură definitorie a sa – la destinele colectivităţii, avea să fie deschis tuturor orizonturilor culturale, străbătut de principii morale regăsite în texte de epocă, străbătut nu mai puţin de sentimentul acut al istoriei – îl întâlnim în secolul al XVII-lea, în timpul domniilor unor Matei Basarab, Vasile Lupu, Şerban Cantacuzino şi Constantin Brâncoveanu, în opera lui Udrişte Năsturel, a lui Miron Costin cu a sa „De neamul moldovenilor”, ce afirma limpede originea latină a românilor, a unui Constantin Cantacuzino stolnicul, cel ce studiase la Padova, a unui Gheorghe Brancovici, preocupat de istoria popoarelor balcanice –, de interesul pentru dezbaterile doctrinare ce implicau teologi ortodocşi, catolici şi calvini din întreaga Europă (aici vom aminti pe mitropolitul moldovean Varlaam, pe Nicolae Milescu, călătorul în Extremul Orient – cu o contribuţie de valoare, în epocă, la progresele ştiinţei, în sfera geografiei, a istoriei, a etnografiei Siberiei şi Chinei –, din nou pe Udrişte Năsturel, traducător al vestitei „Imitatio Christi”). Era o civilizaţie către care s-au îndreptat cu interes călători şi cărturari ai Răsăritului patronat de

voievozii români, mărturie stând în acest sens opera gruzinului Antim Ivireanu, cea a sirienilor Macarie Zaim şi Paul din Alep, legaţi fiecare de realităţile culturale româneşti din secolul al XVII-lea şi de la începutul celui următor, epocă de maximă înflorire culturală românească pe care a exprimat-o cel mai bine personalitatea de europeană dimensiune a principelui cărturar Dimitrie Cantemir. Biografia şi opera acestuia ilustrează în fapt întregul climat al umanismului târziu est-european din jurul lui 1700 pe care domnul Moldovei, devenit demnitar al ţarului Rusiei şi membru al Academiei din Berlin – pentru care redacta, în spiritul preiluminist mult apreciat de şcoala germană de geografie, cunoscuta-i „Descriptio Modaviae” – l-a ştiut direct prin învăţătura sa cu dascăli greci în Moldova şi cu profesorii din Stambul; un umanism care s-a vădit, modern şi divers, în scrierile sale despre muzica turcească şi despre religia mahomedană, într-un roman „cu cheie” baroc, precum „Istoria ieroglifică”, în textul latin al celebrei sale istorii a imperiului otoman – tradusă şi tipărită în principalele limbi europene moderne, ştiută şi citată de Voltaire şi de Gibbon – sau într-un text de importanţa „Hronicului vechimei a romano-moldo-vlahilor”, cu o înrâurire notabilă asupra întregului iluminism românesc prin afirmarea ideilor fundamentale ale originii şi stăruinţei româneşti în spaţiul carpato-dunărean.

Marcând debuturile propriu-zise ale epocii moderne în cultura românească, secolele XVII şi XVIII au această funcţie de început de modernitate – într-o corelaţie directă cu Occidentul european, chiar dacă într-un spirit autonom şi specific – pentru întregul răsărit al continentului prin aceea că prefigurează sau realizează chiar tipul intelectualului modern, că înregistrează cea mai importantă şi decisivă breşă în tradiţia postbizantină la nivel literar şi plastic, teologic şi iconografic.

În întregul Sud-Est european, ca şi în Rusia, ne aflăm

acum în epoca plenarei afirmări a misiunii nobile şi înnobilante a culturii, a învăţământului, a cărţii tipărite, în cea a gustului sporit pentru literatura istorică ce confruntă critic prezentul cu trecutul, pentru literatura sapienţială şi de delectare – sunt acum traduşi şi citiţi în tot sud-estul Europei Gessner şi Florian, Marmontel şi Metastasio –, în vremea introducerii în pictura religioasă a unor teme noi izvorâte din cultura şi din sensibilitatea italiană a Renaşterii târzii, a manierismului şi a barocului (în Grecia la Corfu, în Albania la Berat, în Ţara Românească şi în Rusia în numeroase monumente); semnele acestei totale înnoiri vor atinge chiar şi foarte conservatoarea lume a imperiului otoman, unde şcoli coranice şi unii cărturari de prim rang, precum Koci-bey, în mediul islamic, sau interesul unor învăţaţi ortodocşi pentru limbile vernaculare orientale (în Siria, de pildă) indică anume deschideri culturale ce anunţă epoca modernă.

Elementele de noutate pe planul civilizaţiei vor fi receptate, de fapt, în Răsărit, şi prin acele foarte însemnate entităţi socio-politice şi culturale, ce prelungeau nemijlocit tradiţiile ecumenice ale Bizanţului, care au fost centrele monastice cu caracter internaţional – de la Athos în primul rând, de la Meteore şi din Orient (Sinai, Ierusalim) –, dar mai ales patriarhatul din Constantinopol. Cele dintâi, iradiind până în Bulgaria, în ţările române şi în Rusia secolelor XVI-XVIII, au înregistrat în sfera artei, de pildă, inovaţiile picturii de icoane cretane, ale şcolii de la Candia, puternic influenţată de arta catolică a Veneţiei – aşadar, dintr-un mediu eclectic din care a pornit spre alte meridiane mult celebrul Domenicos Theotokopoulos –, adaptându-le însă la pictura murală (cazul cel mai cunoscut este cel al lui Teofan Cretanul, al cărui stil ascetic, ţinând de o academizare a tradiţiei paleologe, şi-a lăsat urmele la Meteore şi la Athos în prima jumătate a secolului al XVI-lea) sau adaptând spiritului şi viziunii post-bizantine gravuri

germane ale lui Cranach înfăţişând ciclul „Apocalipsului”, tot mai mult preţuit în Orientul ortodox al epocii, aşa cum îl întâlnim pentru prima oară într-o ctitorie atonită a voievozilor moldoveni, după 1547, la Dionysiou; tot în legătură cu Athosul – printr-un Gavril Protul şi un Manuil din Corint – au stat şi momentele de înflorire a civilizaţiei din Ţara Românească în epoca lui Radu cel Mare, a lui Neagoe Basarab şi a „Învăţăturilor” acestuia către fiul său redactate într-un stil de tradiţie bizantină, adaptat însă realităţilor politice şi culturale româneşti, după cum mai târziu, din lumea athonită a secolului al XVIII-lea – prin „Filocalia” lui Nicodim Aghioritul, publicată în 1782, ce însuma, într-o vastă compilaţie, experienţa multiseculară a ortodoxiei sub forma unui neoisihasm ce cunoştea acum un reviriment anacronic în pragul epocii moderne – ajung ecouri deloc neglijabile în spiritualitatea rusească şi, întrucâtva, în aceea românească (cazul lui Paisie Velicicovski de la mănăstirea Neamţ, la finele veacului al XVIII-lea).

Mai complexă a fost situaţia patriarhatului ecumenic din Stambul, „the Great Church în Captivity”, spre a relua titlul unei cunoscute monografii ce i-a dedicat-o Steven Runciman. Profund grecizată de-a lungul secolelor XVI-XVIII, instituţia patriarhatului din capitala sultanilor a reprezentat un factor de permanenţă spirituală de o impresionantă longevitate, chiar dacă de o intensitate relativă, cunoscând în momentele sale de înflorire – la sfârşitul secolului al XVI-lea şi în prima jumătate a celui de-al XVII-lea, în timpul păstoririi unor teologi şi reformatori de talia lui Ieremia al II-lea şi a lui Chiril Lucaris –, ca şi în cele de criză şi decădere, în secolul al XVIII-lea şi la începutul veacului trecut, toate avatarurile inerente istoriei unui „millet”, a unei comunităţi neislamice, de „second-class citizens”, spre a-l cita din nou pe Runciman, depinzând de toleranţa sau de intransigenţa unor padişahi, de protecţia unor cârmuitori români sau ruşi, a unor ambasadori occidentali la Sublima Poartă. Ajungând

a controla la un moment dat, în secolul al XVIII-lea, întregul Sud-Est european – ca niciodată în trecutul bizantin –, fiind ilustrat în secolele XVI şi XVII de ierarhi, cărturari şi „iatrophilosophoi” cu studii în Apus – un Meletios Pigas, din nou un Lucaris, marele teolog în contacte cu Occidentul calvin, călătorit de la Padova în ţările române şi de la Vilna la Cairo, un Teofil Corydaleu, învăţatul comentator al lui Aristotel în spirit raţionalist elenic, opus dogmatismului teologic şi scolasticii catolice, ajuns în fruntea „academiei patriarhale” din Stambul sau alte numeroase figuri de mare interes cultural prin deschiderea lor de orizont, prin contactele întreţinute în medii diverse, de la Geneva la Oxford şi la Roma –, patriarhatul ecumenic va sprijini din plin difuzarea unor forme de cultură greacă în Balcani şi în ţările române prin cărţi şi prin imagini (ilustrative sunt, în acest din urmă sens, picturile murale de secol XVII de la Hopovo şi Arbanasi, de la Bačkovo şi Hurezi). Nu mai puţin, el va întâlni rezistenţa unor forme de autonomie spirituală postbizantină în Peninsula balcanică, cea mai însemnată fiind aceea a patriarhatului de Peć întemeiat cu sprijin turcesc şi durând două secole, din 1557 până în 1755, cu consecinţe favorabile pentru dezvoltarea unei civilizaţii sârbeşti mai puţin dependente de accentuata grecizare a vieţii culturale din Sud-Estul european în secolele XVI-XVIII.

Un însemnat rol în cadrul patriarhatului din Stambul şi în amintitul fenomen de elenizare culturală l-au jucat, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea şi în secolul al XVIII-lea, marii dragomani cu rosturi diplomatice pe lângă Poartă şi fanarioţii ajunşi în scaunele domneşti de la Iaşi şi Bucureşti, ilustrând din plin, pe plan politic şi intelectual, „despotismul luminat” din sud-estul Europei. Între ei s-au aflat personalităţi culturale marcante, legate de civilizaţia occidentală: Alexandru Mavrocordat Exaporitul, autor la Padova al unei teze despre circulaţia sângelui după teoria lui Harvey, Nicolae Mavrocordat, autor de romane filosofice

şi posesor al unei biblioteci de excepţie în ctitoria sa de lângă Bucureşti, de la mănăstirea Văcăreşti, Nicolae Caragea, traducător în greceşte al lui Voltaire, sau reformatori sociali cu iniţiative de răsunet european precum Constantin Mavrocordat, sprijinitor, între altele – ca şi fanarioţii din neamurile Ipsilanti, Moruzi sau Hangerli – al învăţământului românesc, balcanic şi din întregul Orient ortodox unde ajungeau ajutoare româneşti, la Stambul şi Therapia, în Patmos, în Chios şi la Trapezunt, la Târnovo, la Athos şi la Serres.

Aceste ajutoare româneşti – trebuie adăugat – nu făceau decât să continue până în pragul epocii moderne o vastă şi tradiţională acţiune de patronaj cultural românesc asupra Orientului ortodox, implicând în egală măsură ajutoare în bani şi daruri substanţiale acordate comunităţilor creştine de aici, închinarea unor aşezăminte, trimiterea de odoare liturgice şi de cărţi de cult. Amintitul patronaj, ale cărui începuturi coboară în timp până în plin ev mediu, la un Vladislav I al Ţării Româneşti şi un Ştefan cel Mare al Moldovei, aflaţi în legături bine ştiute cu mănăstirile athonite (Cutlumuz, Zograf, Vatopedi), a crescut considerabil în amploare şi semnificaţii, prelungind de fapt patronajul medieval bizantin şi balcanic, o dată cu epoca înstăpânirii otomane asupra aceluiaşi Orient ortodox; era epoca în care domnii români – Neagoe Basarab, Vasile Lupu sau Constantin Brâncoveanu, comparaţi pentru munificenţa lor, în spirit hiperbolic desigur, cu cei mai iluştri împăraţi ai creştinătăţii, Constantin cel Mare şi Justinian, dar şi Vlad Călugărul, Matei Basarab sau Movileştii, urmaţi de Mavrocordaţi şi de alţi membri ai „dinastiilor” fanariote din ţările române – au fost principalii susţinători ai aşezămintelor de cult şi de învăţământ de la Sinai şi Ierusalim, de la Athos şi Meteore, de la Stambul şi din

îndepărtata Sirie unde soseau, de la Bucureşti la Alep, cărţi tipărite şi chiar tiparniţe spre folosinţa creştinilor arabi din aceste părţi de lume.

Neîndoios, între factorii de progres şi de aculturaţie ce se întâlnesc, ca o trăsătură de unire, în istoria patriarhatului ortodox din Stambul – ca şi în a celorlalte instituţii similare din Orientul Apropiat (Antiohia, Alexandria, Ierusalim) –, în cea a umanismului românesc târziu, în cea a dragomanatului şi a iluminismului fanariot, trebuie menţionată, pe primul loc, difuzarea formelor de instrucţie superioară a Răsăritului european. Aceasta s-a făcut, în cu mult cea mai mare măsură, prin Universitatea din Padova, faimosul „Athenaeum Patavinum" care din 1658 avea un colegiu anume pentru grecii din cuprinsul imperiului otoman (se poate adăuga, în această privinţă, şi rolul colegiului Sf. Atanasie din Roma, creat în 1577, iarăşi mai ales pentru greci, în cadrul acţiunilor misionare catolice în Balcani din epoca Contrareformei, acţiuni prelungite prin filieră raguzană, croată şi bulgară la nord de Dunăre, în ţările române ale secolului al XVII-lea). Liberalismul veneţian tradiţional – ajuns chiar, în Universitatea din Padova, la conflict deschis cu iezuiţii –, un cert raţionalism şi realism pragmatic propriu acestei zone de negoţ înfloritor a Italiei şi-au pus pecetea asupra gândirii celor câteva generaţii de intelectuali sud-est europeni ce au trecut pe la Padova – de la Chiril Lucaris la Corydaleu, elev, aici, al lui Cesare Cremonini, la toţi „medicii-filozofi" greci ce au ajuns apoi la Stambul şi la Bucureşti, la Iaşi şi la Moscova, la oameni politici de felul românului Constantin Cantacuzino; în acelaşi timp, pozitivismul padovan ce separa practic teologia de filosofie, care făcea să fie cultivate discipline ca astronomia şi chiar elemente de economie politică, fidelitatea padovană faţă de învăţătura aristotelică dusă până la un conservatorism apt a atrage pe ortodocşi au creat o atmosferă comună, un climat de civilizaţie

întrucâtva similar din care se împărtăşea întreaga intelectualitate est-europeană, o autentică „confrerie padovană” a secolelor XVII-XVIII ce a contribuit chiar, pe plan teoretic, la cristalizarea unei anume doctrine a Răsăritului european faţă de Apusul catolic şi protestant (nu întâmplător, tocmai acum se ivesc singurele „summae” efective ale ortodoxiei, datorate patriarhului Constantinopolului Chiril Lucaris – trecut prin Universitatea din Padova –, mitropolitului de origine română al Kievului Petru Movilă – şi el mult influenţat de cultura occidentală prin Polonia –, patriarhului Ierusalimului Dositei, opera acestuia din urmă fiind publicată postum la Bucureşti de către Hrisant Notaras, alt fost elev al Universităţii padovane şi corespondent al stolnicului Constantin Cantacuzino).

Acest „internaţionalism padovan” şi universitatea nord-italiană ce i-a stat la origini au fost indisolubili legate de fenomenul apariţiei şi răspândirii şcolilor superioare în Europa orientală în secolele XVII şi XVIII. Acest fenomen, la rându-i cu puternic caracter internaţional, amintind prin circulaţia cărturarilor şi a profesorilor – greci îndeosebi, dar şi slavi sau români – de deja menţionatul internaţionalism cărturăresc al secolelor XIV-XV, poate fi urmărit din prima jumătate a secolului al XVII-lea, de la „academia” kieviană a lui Petru Movilă creată după modelul şcolilor iezuite din Polonia – şi devenită model, la rându-i, pentru şcoala din Moscova a lui Sofronie Pociaţki, mai apoi a grecilor Sofronios şi Ioanikios Likudis, ca şi pentru „academia” lui Vasile Lupu de la Iaşi unde va fi profesor acelaşi Pociaţki, ca şi cretanul Ieremia Kakavelas, dascălul lui Cantemir –, până într-a doua parte a secolului al XVII-lea, la „academia domnească” de la Bucureşti, înfloritoare – ca un autentic centru de cultură sud-est europeană – sub patronajul lui Constantin Brâncoveanu şi al stolnicului Constantin Cantacuzino; la aceasta din urmă au profesat foştii ucenici padovani Sevastos Kymenitul – traducător al unui tratat

neoaristotelic –, Ioan Commen şi Iacob Pylarinos, medicul ce a introdus pentru prima oară vaccinul antivariolic şi a scris primul tratat din lume referitor la această chestiune ştiinţifică. Amintitelor şcoli din secolul al XVII-lea li se adaugă aceea din Ianina, întemeiată de negustorii greci din diaspora veneţiană şi la care în secolul următor va fi profesor Eugenios Voulgaris – studios al operei filosofice a unor Locke, Wolff şi Leibniz, traducător al lui Voltaire –, acelaşi care va scandaliza cercurile monahale prin occidentalismul său atunci când va preda la vremelnica „Academie de la Athos”, întemeiată după mijlocul secolului al XVIII-lea de patriarhul Chiril al V-lea, şi care va ajunge în Rusia la chemarea Ecaterinei a II-a.

„Modernitatea” Europei răsăritene în epoca dintre 1600 şi 1800 a fost vădită şi pe planul sensibilităţii plastice, al gustului şi al creaţiei în materie de arhitectură, pictură sau arte decorative, în ceea ce ar putea fi denumite consonanţele stilistice tot mai precise şi mai pronunţate ale acestei părţi a continentului cu restul Europei, cu curentele şi stilurile artistice majore din epoca de după Renaştere, mai exact spus cu manierismul, barocul şi neoclasicismul.

Măsura în care largul şi prea vagul termen de „post-bizantin” sau cel de „postrenascentist” pot fi nuanţate sau chiar schimbate de la regiune la regiune şi de la epocă la epocă, pentru estul Europei, cu concepte stilistice ceva mai clar conturate, este dată de rezultatele unor studii recente. Ele au permis să se vorbească pentru Boemia, Moravia, Polonia şi zona baltică, la sfârşitul secolului al XVI-lea şi la începutul celui de-al XVII-lea, despre un „manierism central-european” – legat în bună parte de capitala imperială care era Praga rudolfină – şi despre un „manierism nordic” cu legături către manierismele italian şi olandez, după cum au făcut posibilă descifrarea elementelor unui „manierism moldovenesc”, în primul deceniu al secolului al XVII-lea, în timpul voievozilor din

familia Movilă. Tot asemenea studii conjugate au permis distingerea, în cuprinsul acelui factor de unitate culturală a secolelor XVII-XVIII care a fost barocul european, a rolului pe care l-a avut mentalitatea nobiliară din Europa răsăriteană în stimularea unor forme artistice şi ideologice specifice precum „sarmatismul” şi mai apoi barocul iubitor de fast şi de ceremonial pus în slujba „szlachtei” din Republica nobiliară a Poloniei; a rolului patronajului clerical şi burghez în unele aspecte locale balcanice ale barocului, legate direct sau indirect de Italia şi de „barocul imperial habsburgic”, precum barocul din insulele greceşti şi din Peloponez, din Slovenia şi din Raguza, sau mai ales barocul sârbesc ilustrat în Voivodina şi în Bačka prin pictura murală a unor monumente de cult din secolul al XVIII-lea (Krušedol, Racovac, Bodjani), unde au activat artişti sud-dunăreni influenţaţi de arta austriacă, dar şi de tradiţiile medievale locale (Hristofor Žefarović, Teodor Dimitriević Kračun, Teodor Ilja Češlar); a însemnătăţii unor ctitori voievodali în înflorirea barocului românesc cu izvoare felurite – veneţiene, polono-ucrainene, constantinopolitane –, dar şi cu rădăcini locale (vizibile în ctitorii ale Iaşului, ale Bucureştiului, ale Olteniei secolului al XVII-lea şi a începutului celui următor, în epoca unor Vasile Lupu şi Constantin Brâncoveanu) şi a importanţei legăturilor Transilvaniei secolului al XVIII-lea cu aşa-numitul „al doilea baroc habsburgic”; a rolului unor pături sociale în ascensiune şi a unor limpezi deschideri spre Occident reflectate în diferitele variante ale barocului rusesc („barocul Mazepa” în Ucraina, „barocul Narâşkin” la Moscova, barocul de la Rostov şi Iaroslavl, barocul imperial petersburghez al lui Petru I); a caracterului folcloric precumpănitor al unor forme de baroc artizanal în Bulgaria, evident în sculptura în lemn sau în arhitectura orăşenească (Koprivştiţa, Plovdiv, Triavna, Samokov); în fine, a acelui pitoresc şi încă puţin ştiut baroc turcesc de la începutul

secolului al XVIII-lea, cu aşa numitul stil „lalé” (al lalelei) din timpul lui Ahmed al III-lea, cu ecouri în sfera picturii ornamentale şi a artelor decorative, din Anatolia până în ţările române.

Mai mult decât simple, dar sugestive consonanţe, a doua jumătate a secolului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea vor aduce în Estul european şi în Europa est-centrală înrâuriri directe şi masive ale atât de cosmopolitului stil neoclasic din Occident, prin filieră franceză, italiană şi austriacă, fie în aşa-numitul „stil Stanislas August Poniatowski” din Polonia, fie în Rusia Ecaterinei a II-a şi a lui Alexandru I – ilustrate de arhitectura din Moscova şi Petersburg a unor Kazakov şi Starov, de portretistica şi de sculptura de aparat a unor Borovikovski şi Şubin –, fie în arhitectura Bucureştilor şi mai ales a Iaşilor, fie în Serbia unde ele sunt vădite în arta portretului burghez cultivat în jurul bogaţilor negustori din Novi Sad şi Vršac sau în aceea a unor pictori legaţi de evenimentele istorice din timpul mişcării lui Karagheorghević (Ştefan Gavrilović, Uroš Knezević). O dată cu secolele XVII şi XVIII, diversitatea socială a consumatorilor de cultură din rândul maselor populare din estul Europei – de tipul lumii ţărăneşti din unele părţi ale Greciei, din Serbia, din Ungaria de sud, din Bulgaria, din Oltenia şi Muntenia sau al celei din oraşele prospere din Creta, din insulele ioniene sau din Rusia – a dus şi la o diferenţiere a producţiei culturale plastice, muzicale şi literare la nivel folcloric, înregistrându-se acum şi unele preferinţe pentru o anume iconografie apropiată de spirtul şi textul „cărţilor populare” sau pentru decorativismul abundent, pentru unele forme melodice şi coregrafice legate de evenimente şi obiceiuri ale locului ((„dansul de recrutare” în folclorul muzical maghiar, unele cântece culese de Anton Pann în zona carpato-dunăreană), pentru poezia epică ai cărei eroi erau luptători pentru dreptate şi libertate („haiduci” şi „klefţi”, în ţările române,

în Bulgaria, în Grecia continentală sau apărători ai frontierelor, în Albania şi în Bosnia), pentru balada istorică în Serbia, pentru balade ce aveau în centru tema construcţiei şi a jertfei (aceea balcanică a „Zidirii Skadarului”, aceea românească, a „Meşterului Manole”), pentru povestiri despre mari conducători de oşti din antichitate, precum Alexandru cel Mare în lumea elenică.

Dar dincolo de o asemenea diversitate folclorică, unificarea stilistică a civilizaţiei est-europene în formele sale „culte”, în cele ale barocului, printr-un proces similar celui din Occident, o anume modernizare legislativă ce înlocuia vechea pravilă bizantină prin unele codificări din secolul al XVIII-lea şi de la începutul celui de-al XIX-lea (codul Ecaterinei a II-a în Rusia, codurile Ipsilanti, Calimachi şi Caragea, între 1780 şi 1818, în ţările române, de exemplu); rolul unificator al presei la nivelul opiniei publice ce începea să se manifeste acum – la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi la începutul secolului al XIX-lea apar, rând pe rând, ziare sârbeşti (1768) şi greceşti la Veneţia şi Viena, urmate de cele din Ungaria, Slovacia, Moldova şi Ţara Românească (1829) – avea să prefacă treptat partea răsăriteană a continentului într-o lume efectiv modernă, cu o civilizaţie care trezea tot mai mult, politic, economic şi ideologic, interesul Occidentului (exemplare sunt, din acest punct de vedere, atenţia iluminiştilor francezi şi germani, de la Paris până la Halle, faţă de Rusia lui Petru cel Mare şi a Ecaterinei a II-a, cea a intelectualilor şi a oamenilor de stat apuseni faţă de Grecia modernă, cea a diplomaţilor şi a călătorilor de tot felul faţă de ţările române).

Era o civilizaţie care păşea definitiv, către sfârşitul secolului al XVIII-lea, nu – aşa cum credea un eminent istoric francez – din şirul unor „Europe periferice”, de fapt inexistente, în „Europa cea mare”, din totdeauna reală ci, alături de civilizaţia Europei occidentale, cu fireştile decalaje şi elemente particulare, de la caz cultural la caz

cultural, într-o etapă nouă a evoluţiei istorice.

A DOUA EPOCĂ MODERNĂ (SECOLELE XIX – XX)

Cele două veacuri, al XIX-lea şi al XX-lea, asupra cărora trebuie să poarte partea finală a acestui text consacrat evoluţiei culturale de câteva ori milenare a jumătăţii răsăritene a Europei, convergenţelor de civilizaţii din acest spaţiu, constituie urmarea logică şi concentrată a unei asemenea evoluţii, de fapt mai ales a celei din secolele medievale şi premoderne ce au configurat aici psihologii naţionale, comportamente colective, estetici specifice, gusturi şi opţiuni culturale, transmiţând totodată, din cea mai îndepărtată istorie până astăzi, unele permanenţe ale civilizaţiei, pe plan lingvistic, folcloric, etnografic, de cel mai mare interes pentru specialişti. Europa răsăriteană a fost de-a lungul ultimelor două veacuri – străbătute ca un fir roşu de ideologii şi lupte puse în slujba eliberării naţionale şi a emancipării sociale – una dintre scenele cele mai însemnate din istoria planetei; de aici au pornit, cu deosebire în epoca noastră, modele politice, sociale şi de civilizaţie care, în cele din urmă, prin victoria şi apoi prăbuşirea socialismului într-o bună parte a acestui areal geografic, au conferit părţii de continent pe care o cercetăm valoarea de loc exemplar unde s-au săvârşit înaintate experimente şi realizări de mondială rezonanţă.

Cele câteva pagini ce au menirea de a schiţa principalele direcţii ale istoriei civilizaţiei est-europene în secolele XIX-XX vor trebui să ţină seamă de un triplu aspect al acesteia din urmă: acela al ştergerii unor deosebiri marcante – cu rădăcini în realităţi ale evului mediu final şi ale epocii Turcocraţiei – între cele două subzone ale răsăritului

continentului, aceea sud-est europeană şi aceea rusească; acela al integrării civilizaţiei est-europene, ca niciodată în secolele şi mileniile anterioare, într-un peisaj de civilizaţie mondială care, fără să şteargă specificul continental, naţional sau regional al unui ansamblu de culturi sau al unor culturi separate, le conferă acestora multiple trăsături comune, internaţionale, supranaţionale sau intercontinentale recognoscibile de la instituţiile politice şi juridice până în literatură şi arte, până, mai ales, în dezvoltarea tehnologică; în fine, acela al apariţiei aici a noutăţilor revoluţionare care au dat un curs nou tocmai acestei civilizaţii mondiale, ca o consecinţă a înnoirilor şi a revoluţiilor săvârşite pe tărâmul socialului şi politicului.

Epoca luptelor de eliberare naţională de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea, corespunzând cronologic iluminismului cu variantele sale est-europene – cele ale iozefinismului austriac răspândit spre Balcani şi Transilvania, „despotia luminată” rusească a Ecaterinei a II-a, corespondenta şi protectoarea unor enciclopedişti, iluminismul polonez cu propensiuni marcate spre sfera educaţiei, patronat de acel „filosof încoronat” care a fost Stanislas August Poniatowski, iluminismul fanariot cultivat şi reformator în ţările române – a fost caracterizată, dincolo de contactele sale rodnice cu civilizaţia apuseană, cu aceea franceză a timpului lui Voltaire şi Diderot, prin marea operă de redescoperire a trecutului antic sau medieval autohton, prin valorificarea folclorului, a tot ce era tradiţie şi civilizaţie naţională, a tot ceea ce se încadra într-o permanentă căutare de „specific naţional”. Aceasta a fost vremea când pe planul ce ne interesează acum în primul rând, cel al ideologiei, s-au afirmat aici unele idei-forţă, chintesenţe ale unor idealuri şi aspiraţii naţionale ce vor opera decenii de-a rândul, uneori până în epoca noastră, particularizând conştient şi uneori chiar până la exces, pe toate planurile culturii, fiecare

popor din această zonă geografică. Cazul cel mai bine cunoscut, poate, este cel al Greciei „Marii Idei” („Mégali Idéa”), cu rădăcini până în Bizanţul paleolog, afirmând destinul istoric al unui popor de străveche cultură supus vreme îndelungată opresiunii străine; o Grecie pe care în secolul al XVIII-lea şi la începutul celui următor Occidentul neoclasic şi romantic o descoperă cu pasiune, de la arheologi şi scriitori la artişti, folclorişti şi lingvişti – ne aflăm în vremea abatelui Barthélemy cu al său călător „scit” Anacharsis, a albumului lui Dupré şi a pânzelor lui Delacroix, a prelegerilor de limbă şi literatură greacă la Viena şi Geneva –, o Grecie pentru care se jertfeau eroi de talia lui Byron într-o luptă de eliberare antiotomană ce a atras admiraţia continentului, începută după 1814, când era creată cunoscuta „Hetaireia ton Philikon”, şi încheiată prin obţinerea efectivă a independenţei elenice. Contactele cu Occidentul, îndeosebi cu Franţa revoluţionară, a celor mai proeminenţi cărturari şi militanţi greci ai acestei perioade, un Iosipos Moisiodax – format încă la Padova, profesor la Iaşi şi Bucureşti –, un Adamantios Koraïs – creator al acelei limbi artificiale care este „katarevousa”, cu studii occidentale, stabilit la Paris, opus nu numai turcilor, ci şi clerului ortodox şi tradiţiei bizantine din patria sa –, un Rhigas din Velstino – executat de turci, autor de scrieri politice şi al unui proiect de „constituţie” sud-est europeană – au jucat un rol excepţional în istoria culturală a Greciei moderne, ele ducând chiar la unele forme lipsite de conţinut în deceniile dinspre mijlocul secolului trecut, până la un „clasicism” sterp şi eclectic, greco-bavarez, vădit de pildă în arhitectura noii capitale a tânărului regat grec, Atena.

Aceleaşi contacte culturale apusene, cu civilizaţia revoluţionară, progresistă sau reformatoare a Franţei şi Austriei, au jucat un rol catalizator în ideologia naţională a unor alte popoare sud-est europene aflate acum în luptă

mai mult sau mai puţin deschisă cu imperiul otoman, într-o măsură importantă la sârbi şi la români, într-una mai mică la bulgari şi la albanezi.

Serbia unor Karagheorghević şi Obrenović, pe de o parte desco-perea acum gloria medievală nemanidă – „ideea nemanidă" a constituit de-a lungul întregului secol al XIX-lea un element central al civilizaţiei sârbeşti –, iar pe de altă parte, printr-un istoric ca Iovan Rajić reda atenţiei europene trecutul sud-slav în ansamblul său, în vreme ce un reformator în spirit iozefinist de factura lui Dositei Obradović sau un învăţat preocupat de clasificarea limbilor slave şi de folclorul sud-slav ca Vuk Karadzić – în relaţii cu Ranke şi ştiut de Goethe – dădeau măsura progreselor şi a modernizării accelerate a părţilor apusene ale Peninsulei balcanice în această nouă etapă istorică.

Românii luptau tot acum pentru afirmarea politică a fiinţei lor naţionale în spaţiul Transilvaniei habsburgice, unde în 1791 era redactată petiţia programatică ştiută sub numele de „Supplex Libellus Valachorum" şi unde întregul program al aşa-numitei „Şcoli ardelene", opera istoriografică şi literară a reprezentanţilor ei (Petru Maior, Gheorghe Şincai, Samuil Micu, Ioan Budai-Deleanu) erau puse în slujba afirmării continuităţii şi a latinităţii româneşti, „ideea latină" fiind subliniată şi de cărturari de dincolo de Carpaţi (în Ţara Românească, Chesarie de Râmnic, de exemplu); în Ţara Românească şi în Moldova, o luptă similară pentru independenţa politică faţă de Turcia, mişcările de emancipare socială – ilustrate de revoluţia lui Tudor Vladimirescu din 1821 şi în unele programe politice precum cel al „cărvunarilor" lui Ionică Tăutu – erau sprijinite de o întreagă intelectualitate deschisă Apusului, ce făcea elogiul enciclopediştilor, în care erau cunoscute opere reprezentative ale culturii franceze (Voltaire şi Condillac) prin efortul unor traducători ca Enăchiţă Văcărescu sau Vasile Vârnav, în care realităţile occidentale erau

comparate cu cele ale „patriei” a cărei propăşire o doreau călători-cărturari, sprijinitori ai învăţământului, precum Dinicu Golescu, sau alţi contemporani şi urmaşi, din prima parte a veacului trecut; am în minte pe ctitorii de şcoală, de presă, de istoriografie şi de studii filologice în ţările române, care au fost Gheorghe Lazăr, Ion Eliade Rădulescu, Gheorghe Asachi şi Gheorghe Bariţiu, Nicolae Bălcescu, A. Treboniu-Laurian şi Mihail Kogălniceanu, sau generaţia „Daciei literare” (1840) cu Vasile Alecsandri, Costache Negruzzi şi Grigore Alexandrescu, propovăduind, în spirit romantic, valorile folclorului şi ale unei istorii naţionale unitare, în fine, întreaga generaţie a revoluţionarilor cărturari de la 1848 din rândul cărora nu trebuie uitaţi „roşul” C.A.Rosetti, „beiul de Samos” Ion Ghica sau fraţii Golescu.

În cazul Bulgariei, redescoperirea gloriei trecute, a istoriei naţionale şi a conceptului de „patrie” erau vădit afirmate în 1762 în cunoscuta „Istorie slavo-bulgară” a lui Paisie Hilandarski – operă ce marchează de fapt începutul culturii bulgare moderne –, popularizată prin acţiunea de luminare a poporului datorată lui Stoiko Vladislavov, devenit Sofronie din Vraţa (funcţia progresistă şi culturalizatoare a clerului fiind aici foarte mare, ca şi în Transilvania sau în Ţara Românească, la începutul secolului al XIX-lea).

Într-o vreme de propăşire a învăţământului, a răspândirii în numeroase ediţii a cărţilor tipărite cu conţinut laic, didactic şi ştiinţific chiar „academia” albaneză din Moscopole, având în frunte pe Teodor Kavalioti şi opere precum dicţionarul cvadrilingv (greco-aromâno-bulgaro-albanez) al lui Dhanil Haxhiu, tipărit la Veneţia în jurul lui 1800, constituiau aportul cultural al unui popor balcanic care începea acum o dezvoltare în sens modern şi de sine stătător (ce nu excludea şi unele, pline de interes, temeiuri islamice evidente, de exemplu, în poezia lirică).

Alături de şi în legătură cu contextul cultural sud-est european, trebuie înregistrată în Rusia – devenită o mare putere politică europeană unde ţarismul îşi preciza tot mai clar, de-a lungul secolelor XVIII-XIX, tendinţele expansioniste către miazăzi, în slujba „ideii ruseşti” de moştenire a Bizanţului şi de cucerire a Constantinopolului, vădite sub Ecaterina a II-a, în acţiunile lui Potemkin, ca şi mai târziu – formarea treptată a unei „inteligenţia” opusă deopotrivă ţarismului, militarismului şi obscurantismului clerical, militând pentru libertate, dreptate („pravda”) şi progres, în timpul lui Alexandru I şi mai ales în vremea reacţiunii marcate de domnia unui Nicolae I şi de ultraconservatorismul unui Arakceev.

Radicalul Radiscev, admirator al Revoluţiei franceze, care într-a sa „Călătorie de la Petersburg la Moscova” a lăsat o imagine critică a realităţilor ruseşti ale epocii, decembriştii Pestel şi Râleev opuşi monarhiei ţariste şi servajului, poeţi clasici şi romantici de talia lui Puşkin şi Lermontov sau istorici precum Karamzin – întruchipând, fiecare, atmosfera de emulaţie patriotică ce a urmat înfrângerii lui Napoleon în Rusia în 1812, eveniment celebrat prin opere literare şi istoriografice proslăvind trecutul rusesc –, reprezentau cu toţii o pagină luminoasă a culturii Rusiei de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea; ea prefaţa de fapt scindarea acestei culturi în cele două direcţii cunoscute din veacul trecut ce şi-au pus amprenta asupra tuturor manifestărilor de civilizaţie rusească, aceea a „slavofilismului” şi aceea a „occidentalismului” (a „zapadnicilor”). Dezbaterea tot mai furtunoasă în sânul intelectualităţii din Rusia, începută prin anii ’40 ai veacului, legată de „misiunea istorică” a poporului rus – discuţie din care nu au lipsit nici unele influenţe hegeliene de nuanţă mesianică, posibile în climatul de influenţă romantică germană din cultura rusească a începutului secolului al XIX-lea –, de raportul Rusiei cu restul Europei – văzut, nu o

dată, într-o perspectivă ce eşua în naţionalism – sau de rolul ortodoxiei în spiri-tualitatea rusă a fost punctată de momente dramatice şi de autori foarte diferiţi ca poziţie iniţială, de la Ceadaev la Aksakov, de la Leontiev la Dostoievski – al cărui imens talent literar şi a cărui adâncă cunoaştere psihologică ne-au restituit o frescă unică a intelectualităţii ruse şi a marilor ei frământări de acum un veac – sau la Soloviev, acesta din urmă exprimând, prin contradicţiile sale, epoca de angoasă dinainte de 1900 mărturisită pe plan literar de contemporanul său Lev Tolstoi.

Întâlnindu-se cu cealaltă doctrină înrudită, cea a „panslavismului" – cu precursori îndepărtaţi în mediul sud-slav balcanic al secolului al XVII-lea (Orbini şi, mai ales Krejanić) şi cu momente de vârf reprezentate de congresul panslav de la Moscova din 1867 sau de opera unui Nikolai Danilevski cu a sa idee a „federaţiei slave" exprimată către 1870 într-o lucrare ce l-a transformat în „părintele panslavismului", dar antrenând din motive politice pe unii intelectuali slavi din alte zone, din Ucraina (Şevcenko, Kostomarov) sau din Cehia, unde se puneau acum bazele ştiinţifice ale slavisticii (Pavel Josef Safarik, Konstantin Jireček) –, slavofilismul a cunoscut replica personalităţilor celor mai înaintate, politic şi ideologic, în Rusia secolului trecut prin Belinski, Herzen şi Cernâşevski, autori ai unor opere ce au fost fundamentale pentru o bună parte din socialismul şi din mişcarea revoluţionară rusă de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi de la începutul veacului următor.

Modernizarea structurilor politice şi economice, sociale şi juridice în Europa răsăriteană prin abolirea servajului, crearea unor state unitare cu constituţii adecvate şi cu o viaţă parlamentară tot mai activă, obţinerea independenţei lor politice – de la modernizarea din Rusia începută cu Petru I şi continuată treptat până în anii ce au premers Marii Revoluţii din Octombrie, până la aceea din Serbia, cu o

însemnată amprentă austro-ungară, din Principatele Române de după Unirea din 1859, în timpul lui Alexandru Ioan Cuza, chiar la aceea cu caracter imperial din Turcia lui Selim al III-lea şi a Tanzimatului lui Abdul Megid – avea să aducă în chip firesc, pe planul culturii, crearea unor instituţii moderne cu caracter naţional (universităţi, muzee, academii) în cadrul cărora vor fi protejate şi propagate valorile de civilizaţie ale fiecărui popor, ca şi crearea unor structuri culturale în care tradiţia istorică şi inovaţia modernă vor sta alături, configurând un peisaj cu multe analogii în Occidentul european, dar şi cu multe particularităţi zonale şi naţionale.

Se poate spune cu certitudine că în secolul trecut afirmarea fiinţei naţionale a popoarelor din sud-estul Europei şi din Europa est-centrală a fost însoţită constant de ideologia istorismului, de sublinierea rolului activ şi militant jucat de sentimentul istoric în lupta pentru independenţă a amintitelor popoare; sentiment ce a dat tonalitatea fundamentală a civilizaţiei acestora, pe care s-au grefat şi înrâuriri ale unor modele străine oferite statelor mai mici de culturile principalelor state şi puteri ale Europei (de exemplu, pentru Sud-Estul european, cazul modelului rusesc pentru Bulgaria, a celor italian şi german pentru Croaţia şi Slovenia, a celui francez pentru România şi Grecia). Strâns legat de mişcarea romantică din această parte a continentului – exaltând, aici mai mult ca oriunde, din pricini lesne de înţeles, valoarea trecutului naţional –, istorismul est-central şi sud-est european, anexându-şi, ca un argument firesc, folclorismul ce scotea la iveală perenitatea unor valori locale străvechi, s-a manifestat în egală măsură în istoriografie, în arte, în literatură, în momente cruciale ale înfruntărilor politice, ale mişcărilor revoluţionare sau ale revoluţiilor (aceea din 1848 fiind, în cazul românesc şi în acela maghiar, prilejul cel mai însemnat în acest sens). Acest istorism, corelat

romantismului, rămâne aşadar realitatea culturală principală a epocii consolidării şi înfloririi culturilor moderne din Europa de răsărit, manifestându-se ca atare pretutindeni: din Ucraina, preocupată intens de folclor şi de etnografie locală la începutul secolului al XIX-lea până în Lituania, unde atenţia acordată istoriei naţionale este foarte mare spre mijlocul secolului, sau până în Finlanda, unde, de acum datează, în forma sa definitivă, epopeea naţională a „Kalevalei" adunată de Lönnort din folclorul carelian; din Muntenegru, unde înaintea mijlocului secolului al XIX-lea apare epopeea gloriei locale datorată „vlădikăi" Negoş şi din Albania unde într-a doua parte a veacului un Naim Frashëri evoca într-un vast poem personalitatea medievală eroică a lui Skanderberg, până în Bulgaria unde sentimentul romantic e ilustrat în plastică de un grafician ca Henric Dembitzki şi de un pictor de scene istorice inspirate din primul ev mediu bulgar ca Nikolai Pavlovici; din Turcia, unde un romantism sui generis de nuanţă islamică s-a manifestat prin interesul acordat monumentelor medievale otomane (mărturie stă albumul lui Montani din 1872) şi până în Grecia, unde pe la 1850 romanticii se îndreaptă tot mai mult, ca sursă de inspiraţie, spre evul mediu bizantin neglijat total şi chiar negat de clasicismul anterior (tot acum, în cadrul romantic, se aşează şi interesul occidental pentru Grecia medievală ilustrat de savanţi ca Fallmereyer sau de cercetători iconografi ca Didron!), ajungându-se mai apoi la fertila idee a continuităţii elenice prin Bizanţ la un istoric ca Paparrigopoulos; de la romantismul maghiar reprezentat de poetul revoluţionar Sándor Petöfi sau de viziunea grandioasă asupra devenirii omului datorată unui scriitor ca Madách, la romantismul polonez adânc marcat de cele două insurecţii din 1830 şi 1863-1864, ilustrat, cu ecouri şi notorietăţi europene, de scriitori, istorici, muzicieni şi pictori (Mickiewicz, Lelewel, Chopin, Matejko); în sfârşit, de la romantismul sârbesc ştiut mai ales prin opera unor

pictori influenţaţi de nazareenii germani, precum Dimitrie Avramović – primul care studiază arta medievală a Serbiei ce a constituit şi izvor de inspiraţie pentru artist – sau precum Pavel Simić, de asemenea atras de trecutul nemanid, până la romantismul românesc în care istorici şi oameni politici revoluţionari ca Bălcescu şi Kogălniceanu editează cronici medievale, în care scriitori ca Ion Eliade Rădulescu, Cârlova, Bolintineanu, Asachi sau pictori ca Lecca evocă trecutul medieval şi figuri de voievozi luptători pentru independenţa şi unitatea neamului, în care scriitori dublaţi de savanţi ca Odobescu şi Hasdeu se preocupă de cea mai îndepărtată istorie carpato-dunăreană, în timp ce poeţi ca Alecsandri şi mai apoi ca ultimul mare romantic al Europei, Mihai Eminescu – înnoitor neegalat şi profund al expresiei poetice româneşti, gânditor şi spirit superior, cărturar de impresionantă erudiţie – se adresează deopotrivă istoriei şi folclorului pentru afirmarea unei arte, mai mult, a unei spiritualităţi naţionale.

În paralel uneori, alteori în succesiunea mişcării romantice prelungite în estul Europei până către sfârşitul secolului trecut, realismul observaţiei artistice, pus în slujba idealurilor naţionale, cu mijloace poetice, în pictură şi literatură deopotrivă (operele unor Grigorescu şi Andreescu, cele ale unor Alecsandri şi Eminescu în cultura românească în epoca obţinerii independenţei de la 1877-1878 şi în deceniile următoare, sunt exemplare), un realism ajuns până la o ascuţită critică socială a burgheziei în expansiune – pentru care stau mărturie dramaturgia lui Caragiale în România şi, mai târziu, scrierile lui Nušić în Serbia – sau confruntări estetice cu nuanţă doctrinar-politică de tipul celei din România, dintre un Titu Maiorescu atacând „formele fără fond” din contactul culturii naţionale cu Occidentul şi un Dobrogeanu-Gherea – teoretician materialist legat de mişcarea social-democrată şi partizan al „artei cu tendinţă” –, înfruntările ideologico-artistice din

Rusia despre care am vorbit, punctează etapele cele mai însemnate ale civilizaţiei est-europene dintr-a doua parte a secolului al XIX-lea; pentru aceeaşi civilizaţie trebuie remarcat şi interesantul, firescul fenomen al unor întrepătrunderi de culturi naţionale, al unei solidarităţi culturale şi al unor colaborări culturale, devenite chiar într-ajutorări politice cu caracter internaţional, pentru care stau dovadă fie cazurile unor artişti aparţinând deopotrivă culturii sârbeşti şi româneşti – precum pictorul Constantin Daniel –, fie cele de scriitori şi publicişti militanţi bulgari ca Botev şi Karavelov, activi în egală măsură în ţara lor, în România, în Serbia şi în Rusia.

Ca o prelungire a sentimentului naţional din romantismul veacului al XIX-lea, începutul secolului XX – până la primul război mondial şi chiar în anii ce au urmat imediat acestuia – a înregistrat în aproape întregul Est european, în căutarea teoretică şi practică a unui „specific naţional” al popoarelor de aici, un nou recurs al oamenilor de cultură, al arhitecţilor şi scriitorilor la izvoarele istorice. Lucrurile s-au petrecut în acest fel în „neobizantinismul” afirmat pentru Grecia, către 1913 de Ioan Dragoumis, demoticist ce propunea drept sursă de inspiraţie pentru arhitecţi şi muzicieni trecutul medieval elenic, sau pentru Rusia, prin opera pictorului Viktor Vazneţov, în „stilul Kalevala” din Finlanda, în „neoromânescul” pe care-l ilustrează – cu inspiraţie din plastica medievală, dar şi din „art nouveau” – ul contemporan lor – arhitecţi ca Ion Mincu şi Petre Antonescu, sculptori ca Dimitrie Paciurea, în consens cu o întreagă atmosferă istoristă şi „naţională” în anii premergători şi următori creării definitive a statului naţional român (1918), atmosferă din care s-au împărtăşit şi pe care au reprezentat-o cu strălucire istorici de talia lui Nicolae Iorga, dramaturgi ca Barbu Delavrancea, ba chiar şi reprezentanţi ai celei mai tinere arte, recent apărută pe atunci, cinematografia. Se poate afirma, în acest sens, că amintitul

„istorism”, de fapt orientarea precumpănitor tradiţionalistă, a constituit în cultura românească a începuturilor de veac – cu prelungiri notabile spre zilele noastre – o componentă fundamentală ilustrată de poezia lui Goga, de proza lui Sadoveanu, de critica literară a lui Ibrăileanu, teoretician al „specificului naţional” –, o componentă opusă şi complementară, în mod fericit, orientării moderniste reprezentate fie de promotorul simbolismului românesc, Alexandru Macedonski, mai apoi, aşijderea în poezie, de un Ion Barbu sau, în critica literară, de doctrinarul „sincronismului” care a fost Eugen Lovinescu.

Ceea ce devine evident pentru cercetătorul civilizaţiei est-europene din veacul XX – văzută, desigur, în liniile ei cele mai generale ce-şi subsumează un număr mare de fapte şi evenimente culturale – este nu atât capacitatea de rapidă sincronizare, de opţiune plină de personalitate şi de sinteză perpetuă în cultura autentică a popoarelor din această vastă arie, cât mai ales fenomenul cu totul particular al genezei tocmai aici, în Europa orientală, a unor direcţii filosofice – precum aceea izvorâtă din analiza marxistă a istoriei capitalismului contemporan datorată lui Lenin – a unor experimente culturale şi a unor realizări artistice de avangardă formală şi teoretică, ce au dat impulsuri hotărâtoare dezvoltării civilizaţiei mondiale în ansamblul ei. Această împrejurare însemnată, specifică locului ocupat de Estul european în ansamblul cultural al lumii veacului al XX-lea, s-a vădit în paralel şi foarte adesea în strictă corelaţie cu preschimbările sociale şi politice radicale desfăşurate aici, în fruntea acestora stând, fără îndoială, Marea Revoluţie Socialistă din Octombrie, apariţia statului sovietic şi mai apoi, după cel de al doilea război mondial, extinderea socialismului în alte ţări ale Europei de răsărit.

Tocmai în perspectiva acestui raport între politic şi social, pe de o parte, între civilizaţie şi aspectul său ideologic mai

ales, pe de altă parte, între creaţia artistică şi spiritul revoluţionar în fine, poate fi amintită remarcabila dezvoltare a avangardei ruse din ultimul deceniu al secolului al XIX-lea şi din primele două decenii şi jumătate ale veacului următor. De la sfera artelor plastice unde „suprematismul” lui Malevici, „constructivismul” lui Tatlin, opera lui Kandinsky şi a lui Chagall au cunoscut – cu sprijinul lui Lunacearski şi în perspectiva politicii culturale bolşevice a doua zi după triumful Revoluţiei – o rodnică integrare în eforturile propagandiste agitatorice ale culturii revoluţionare din noul stat sovietic, la aceea a coregrafiei unde faimoasele „balete ruseşti” ale lui Diaghilev şi Nijinski au polarizat interesul unor artişti ruşi şi străini de prestigiu – plasticieni şi muzicieni ca Bakst şi Picasso, Stravinski şi Ravel –, această artă de avangardă s-a afirmat în paralel cu o artă angajată pusă în slujba idealurilor politice ale proletariatului, precum aceea a scriitorului revoluţionar Alexei Peşkov (Gorki) sau aceea, liric revoluţionară, a lui Vladimir Maiakovski ce unea arta proletară cu arta de avangardă pe care o cunoscuse şi o ilustrase chiar în varianta sa futuristă.

Dacă întreaga avangardă europeană datorează, mai mult decât oricare alt curent anterior, Europei răsăritene – de aici au venit în Occidentul începutului de veac şi în acela interbelic însemnaţi artişti de origine rusă sau, din România, doctrinarul dadaismului Tristan Tzara şi dramaturgul „absurdului” Eugen Ionescu, aceştia din urmă plecaţi dintr-o atmosferă de emulaţie avangardistă ilustrată şi de unele reviste („Contimporanul”, „Unu”, „Integral”), precedate sau stimulate de creaţia unui întreg curent cu notabile priorităţi şi rezonanţe europene reprezentat de opera literară a unor Urmuz şi Ion Vinea, de opera plastică a unor Marcel Iancu şi Victor Brauner – şi dacă, în general, mişcarea de avangardă şi tot ce era mai valoros în literatura militantă din această parte a lumii erau legate

strâns de lupta antirăzboinică şi antifascistă (Milev în Bulgaria, Bogza şi Arghezi în România, Hikmet în Turcia), faptul se datorează şi unei cu mult mai vechi tradiţii militante, civice, a culturilor est-europene, unei atitudini politice net marcate din totdeauna în civilizaţia de aici.

Asemenea tradiţii militante şi politice, legătura artiştilor şi a oamenilor de cultură cu folclorul şi cu istoria patriei lor – prelungind prin aceasta o moştenire progresistă, o constantă a secolelor precedente – sunt evidente în toate formele de manifestare ale civilizaţiei secolului XX în Europa de est. De la subtila interpretare a unor forme de plastică şi de muzică populară arhaică – în, cultura, de început, a unui Brâncuşi („Cuminţenia pământului”), în pictura lui Chagall, în muzica lui Stravinski („Sărbătoarea primăverii”) şi a lui Bartók –, la clasicismul profund, rafinat şi cultivat, împletit cu cea mai modernă viziune şi morofologie – la istorici-gânditori, la muzicieni şi poeţi ca Vasile Pârvan, George Enescu, Seghei Prokofiev, Georgios Seferis, Lucian Blaga şi Tudor Arghezi –, de aici la transfigurarea acelei dramatice permanenţe care a fost pentru Europa răsăriteană Istoria, în limbajul artei, în limbajul cinematografiei la Serghei Eisenstein şi în cel al frescei romaneşti la Mihail Sadoveanu şi la Ivo Andrić, în sfârşit, în cel al sculpturii cu vechi rădăcini protoistorice şi clasice în această parte de Europă, la Ivan Meštrović – celebrând într-un proiectat „templu naţional”, cel al „Vidivdan” ului, eroismul poporului său în evul mediu – şi la Constantin Brâncuşi, unul dintre înnoitorii recunoscuţi ai expresiei plastice moderne în arta lumii – omagiind prin ansamblul monumental de la Târgu Jiu jertfa compatrioţilor săi în primul război mondial –, mesajul civilizaţiei est-europene din veacul al XX-lea este cel al omenescului profund şi al inserţiei în cea mai dinamică istorie.

Europa răsăriteană de astăzi, dincolo de apartenenţa popoarelor ei la sisteme politice şi sociale diferite înainte de

1989, prin intrarea acestora în noi structuri internaţionale, rămâne, prin civilizaţia sa, prin experienţele culturale, ştiinţifice şi tehnologice ce se petrec în toate compartimentele vieţii sale istorice, continuatoarea acestor tradiţii ale trecutului apropiat, în perspectiva unei colaborări intereuropene şi intercontinentale cu vechi rădăcini, în spiritul unei sinteze de civilizaţie în care Estul european vine cu particularităţile sale de neconfundat – oferind exemple de neclintită specificitate politică şi culturală naţională întregii lumi contemporane –, cu deschiderea sa milenară spre toate zările geografice, cu destinul său istoric de luptă şi de speranţă.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. Burckhard, *Cultura Renaşterii în Italia*, I-II, Bucureşti, 1969
2. Grimal P., *Civilizaţia romană*, I-II, Bucureşti, 1973
3. Hubert J., Porcher J., Volbach W.F., *L'Europe des invasions*, Paris, 1967
4. Huizinga J., *Amurgul evului mediu*, Bucureşti, 1970
5. Iorga N., *Sinteza bizantină*, Bucureşti, 1972
6. Iorga N., *Istoria vieţii bizantine*, Bucureşti, 1974
7. Le Goff J., *Civilizaţia occidentului medieval*, Bucureşti, 1970
8. Mosse G.L., *The Culture of Western Europe, The nineteenth and twentieth centuries*, Chicago, 1961
9. Oţetea A., *Renaşterea şi Reforma,* Bucureşti, 1968
10. Starobinski J., *L'invention de la liberté* (1700-1789), Geneva, 1964
11. Theodorescu R., *Bizanţ, Balcani*, *Occident la începuturile culturii medievale româneşti (secolele X-XIV),* Bucureşti, 1974
12. Theodorescu R., *Un mileniu de artă la Dunărea de Jos (400-1400)*, Bucureşti, 1976
13. Theodorescu R., *Civilizaţia românilor între medieval şi modern. Orizontul imaginii (1550-1800),* I-II, Bucureşti, 1987
14. Theodorescu R., *Roumains et Balkaniques dans la civilisation sud-est européenne*, Bucureşti, 1999
15. Zimmerman H., *Veacul întunecat*, Bucureşti, 1983

Redactor: Georgeta MITRAN
Tehnoredactor: Florentina STEMATE
Coperta: Stan BARON

Bun de tipar: 11.11.2003; Coli tipar: 11
Format: 16/61 x 86

Editura şi Tipografia Fundaţiei *România de Mâine*
Splaiul Independenţei, nr. 313, Bucureşti, S. 6, O. P. 83
Tel.: 410 43 80; Fax. 410 43 80; www.spiruharet.ro